المثل الأعلى في الفلسفة

الجزء الأول

لسماحة المرجع الديني الكبير آية الله العظمى
الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني قدس سره

ويليه: المثل النورية

تعليق: الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخاقاني

المثل الأعلى
في الفلسفة

المثل الأعلى

في الفلسفة

لسماحة المرجع الديني الأكبر آية الله العظمى

الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني قدس سره

١٣٢٩ هـ - ١٤٠٦ هـ

الجزء الأول

ويليه: المثل النورية

تعليق: الأستاذ الشيخ محمد كاظم الخاقاني

سرشناسه	: آلشبير خاقانى، محمدطاهر، - ۱۳۶۴.
عنوان و نام پديدآور	: المثل‌الاعلى فى‌الفلسفه/ محمدطاهر آلشبيرالخاقانى؛ تعليق محمدكاظم الخاقانى
مشخصات نشر	: قم: انوارالهدى، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهرى	: ۲ج.
شابک	: دوره 978-600-292-031-7: ؛ ج.۱ 978-600-292-034-8: ؛ ج.۲ 978--600-292-035-5:
وضعيت فهرست نويسى	: فيپا
يادداشت	: عربى.
مندرجات	: ج.۱. ويليه: المثل‌النوريه.-ج. ۲. ويليه: المثل‌النوريه.
موضوع	: فلسفه اسلامى
شناسه افزوده	: خاقانى، محمدكاظم، ۱۳۳۰ -
رده بندى كنگره	: BBR۱۴/آ۷م۲ ۱۳۹۴
رده بندى ديويى	: ۱۸۹/۱
شماره كتابشناسى ملى	: ۳۹۱۴۷۳۶

المثل الأعلى في الفلسفة/ ج ١

المرجع الديني الكبير الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني ﷺ

الناشر : أنوار الهدى

تنضيد الحروف والإخراج الفني : فالح العيدي

عدد الصفحات والقطع : ٤٤٨ صفحة وزيري

المطبعة : وفا

الطبعة: الأولى المصححة

سنة الطبع : ١٤٣٦ هـ

العدد : ٧٠٠ دورة

شابك الدورة: ٧ ـ ٠٣١ ـ ٢٩٢ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨

شابك الجزء الأول: ٨ ـ ٠٣٤ ـ ٢٩٢ ـ ٦٠٠ ـ ٩٧٨

ايران– قم – سوق القدس – منشورات انوار الهدى – رقم الدار٥٧

سيد حيدر الموسوى ٠٩١٢٢٥١٨٣٩٦

anwar.alhoda@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحیم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تجلى بذاته كل جميل، وتحلى بصفات جلاله كل جليل، فأشرقت بنوره الكائنات، وأظهر بقدرته عالم المادة والمجردات، وأشكره على نعمائه، وأستعين بالصبر على بلائه، وأفضل تحية وصلاة على الموجود الأتم من أتى جوامع الكلم ولطائف الحكم محمد صلى الله عليه وآله وآله المعصومين وعلى صحبه التابعين له والمقتدين بأحكامه وآثاره.

أما بعد:

فقد خطر في بالي أن أكتب مؤلفاً في الفلسفة على تنوّعها والمذاهب التي فيها من غير تعقيد عبارة ولا محاولة تعظيم المطالب بالإنشاءات الخطابية والمحاولات البيانية، بل أداء المقصود والمطالب الفلسفية بأوجز بيان وأوضح تعبير، سائلاً من الله الكريم أن يمدنا بالتوفيق والتسديد.

وقد بينا في هذا السفر مسالك الفلسفة من فلسفة إسلامية من الأشاعرة والإمامية، ومن الفلسفة الإغريقية والفلسفة الطبيعية

والسوفسطائية، وقد أفردنا لكل فلسفة بحثاً ليطلع الباحث على أسرار الفلسفة وأن الفلسفة الحقة التي لا يغيرها الزمن ولا تبدلها الآراء هي الفلسفة التي جاء بها الأنبياء وختمها سيد الرسل صلى الله عليه وآله.

وقد تعرّضنا أيضاً للفلسفة الغربية ومقارنتها للفلسفة الإسلامية، وقد بينا التقارن بين الآراء وأوضحنا المسالك، وأن الذي تبتني عليه القواعد الفلسفية بالبرهان والدليل هي الفلسفة الإسلامية، وأنه لولا علماء الإسلام وتنقيحهم وتهذيبهم للفلسفة اليونانية الإغريقية لما كان فلسفة اليونان لها الشأن في العصور، كما سيأتي منا أن الفلسفة الإغريقية بين فروض ومحاولات لا واقعية لكثير منها، وبين ما هو مطابق لقواعد المذاهب والأديان، وسنذكر تقديماً في هذا الموضوع من انقسام الفلسفة إلى آراء ومذاهب غربية وشرقية ليتضح للباحث أصول الفلسفة.

ولا ينبغي للباحث الفلسفي أن يسترسل للفلسفة الإغريقية، وأن الميزان في كل فنّ هو ما قام عليه الدليل والبرهان، وإني لم أتعرض في هذا السفر إلى الإشكالات والنقوض لئلاّ تضيع الحقيقة على طالبها، وقد سميته بالمثل الأعلى[1] راجياً من المولى القدير أن ينفع به رواد العلم، وأسأله تعالى التوفيق لما يحب ويرضى.

١ـ ابتدأ تأليف هذا الكتاب سنة ١٣٦١ هـ، ثم أضفنا إليه ما يناسب فلسفة العصر مؤخراً. (المؤلف قدس سره)

تقديم

إن من راجع الفلسفة وجدها على مذاهب وطرق، فترى فلسفة إسلامية، وعندما تلاحظها تراها على مبان: فلسفة الأشاعرة والمفوضة، وفلسفة الإمامية الاثني عشرية، وسيأتيك توضيح ذلك على أضواء البحوث الآتية، وفلسفة يونانية وهي فلسفة مادية، وفلسفة سوفسطائية وإلهية وهم أتباع فيثاغورث وجماعة ممن عاشروا داوود وسليمان عليهما السلام حتى اتّصلت هذه الفكرة بسقراط الحكيم، وكان سقراط إلهياً وأخلاقياً ولم تتعدَ فلسفته التوحيد والأخلاق، وقد نشأت المدرسة اليونانية في أيامه على يده ومن بعده على يد تلميذه أفلاطون وأرسطو.

ولكن الهدف من فلسفة أفلاطون هو أن العالم روحاني، وأن جميع من في العالم مرتبط بالعقول والمثل النورية المعبر عنها بالمثل الأفلاطونية، وأن ما يشاهده الإنسان بحواسه إنما هي أشباح لذلك العالم الروحي.

وأما الهدف من فلسفة أرسطو هو الجمع بين المادة والروح

والعقل، فيبحث عن المادة من الأجسام والعناصر، ويبحث عن العقول المجردة، ففلسفته من ناحية مادية ومن ناحية أخرى روحية عقلية حتى أصبح أتباع أفلاطون يعرفون بالحكمة الإشراقية، وأتباع أرسطو أصبحوا يعرفون بالفلسفة المشائية، وأن فلسفة أفلاطون تبتني على إشراقات النفوس وتجلياتها وإلهاماتها من دون حاجة إلى البراهين والأدلة والأقيسة المنطقية، أما فلسفة أرسطو فتبتني على الأدلة وعلى الأقيسة المنطقية.

وقد حاول صدر المتألهين الجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو، فبنى على أن الأساس واحد، وأن التوجه من كل منهما إلى هدف غير متعدّد، وقد عرف صدر المتألهين أنه في البدء مشائي وفي الختام إشراقي، فأول ما يبدأ بالفلسفة المشائية ويقيم الأدلة والبراهين في مباحثه على طريقة المشائيين.

وسيأتي منّا أنه لا يمكن إرجاع الهدفين إلى هدف واحد في جميع المواضيع، وأن الفلسفة إذا ثبتت على قواعد المشائيين لا تقوم على الهدف الذي قام عليه الإشراقيون من إلهامات النفس وإشراقاتها على الحقايق، وأن من راجع تاريخ أفلاطون لا يجده مختصراً على مذهب سقراط في فلسفته من الأخذ بالتوحيد الخاص والأخلاق، بل تراه وقد تأثرت نفسه بفلسفة الهند ومصر، وسنتعرض إن شاء الله إلى فلسفة كل قوم ومذهب.

وأن الفلسفة اليونانية لم تأخذ وجهة في العالم إلّا بفلاسفة الإسلام، فإن فلاسفة الإسلام ـ كالفارابي والشيخ الرئيس وابن رشد العربي والمحقق الطوسي والسيد الداماد والفيض الكاشاني وصدر المتألهين ـ هم الذين بالغوا في فلسفة اليونان بأحسن توجيه، ولاسيما نابغة عصره صدر المتالهين، فإن من راجع فلسفته يراها فناً محكماً وقواعد برهانية، وإلّا فقبل صدر المتألهين حتى في زمان الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وابن رشد لم تكن الفلسفة بما هي اليوم بأيدينا، فكيف في زمان اليونان في عهد أفلاطون وأرسطو حيث كانت فلسفتهم فلسفة متفرقة ومطالب لا يرتبط بعضها ببعض وآراء في أوائل تشريع الفلسفة وفنّها؟!

أنظر إلى ما أسسه أرسطو من علم الميزان تراه قواعد غير محكمة ومسائل مقطعة لا يستفاد من مجموع ما ذكره فناً من الفنون، وتراه قد منع العبادة لله، وزعم أنها منقصة للواجب تعالى، وأنه تعالى فوق العبادة حتى ظهر فلاسفة الإسلام فأخرجوها عن التقطيع وعدم ارتباط بعضها ببعض إلى فن عقلي ينحل إلى المعرف والحجة وإلى الكليات والقضايا وإلى البراهين والأقيسة، وأصبح فناً يحتاج إليه في براهين العلوم ومعرفتها، وإن كان فن الميزان وقوانينه من غرائز الإنسان وجبلته كما أوضحناه في منطق المثل الأعلى.

وأما فلسفة السوفسطائيين[١] على اختلاف أنحائها فلسفة لم تبتنِ على براهين ولا معارف علمية، وإنما هي جدل وإنكار الواضحات، وإنكار الإنسان حتى لنفسه، وفي الحقيقة لا تصلح أن يوردها الإنسان في قواعد الفلسفة؛ فإنها فلسفة تشكيك دائماً في معرفة الحقائق، وليس أن علم الإنسان ومعرفته وسيلة إلى الاطلاع على حقائق الأشياء، والإنسان ما زال إلّا مشككاً ولا وسيلة له إلى المعرفة، وهذا المذهب كان عليه كثير من علماء اليونان حتى ظهر فيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأرسطو فخفضوا صوت هؤلاء في القرون المتأخرة.

واختار هذا المذهب باسكال ومونتني من الغربيين.

واستدلوا أولاً: أن الحقايق يرتبط بعضها ببعض، ولما كانت الحقايق يرتبط بعضها ببعض فليس لنا طريق إلى معرفتها حتى معرفة بعضها، بل وليس لنا معرفة حتى في الظواهر التي نشاهدها، ومع خطأ النفوس في إدراكها وخطأ الحواس كيف يطمئن الإنسان بمعرفة حقايق الأشياء؟ وإذا شاهدنا النفوس باعتبار بيئاتها واجتماعها نراها تختلف في الإدراك أشد الاختلاف، ومع هذه

١ـ من أشهر فلاسفة السوفسطائيين بروتاگوراس وانتيفون وتراسي وماكوس وقورقياس بركلاي وشو پنهاور (المؤلف ﷺ)

الاختلافات شرقاً وغرباً واجتماعاً وبيئة كيف يمكن أن نرى الواقع و نصل إليه من طريق المعارف النفسية؟

وأما فلسفة النقد فقد تبناها «كانت» ، وغرضه من هذه الفلسفة هو التشكيك في معرفة ما وراء المادة، وأن فكر الإنسان وتعقله لا يجوز أن يخرج عن حدود الزمان والمكان، فتفكيره وعقله دائماً محدود ومقيد بزمان ومكان، ولما كان العقل والتفكير البشري لا يمكنه أن يخرج عن حدود الزمان والمكان فلا يمكن لعقل الإنسان أن يعرف مطلق الوجود والفلسفة الأولى التي هي وراء المادة، بل لا يمكن أن نحيط بحسب إحساساتنا المتأخرة إلّا بعالم المادة.

وأخذ «كانت» في برهان رياضي.

وحاصله: أن الذي في دائرة الزمان والمكان لا يمكن أن يعرف ما وراء المادة، فالفن الرياضي قاض بعدم الاطلاع على معرفة ما وراء المادة وهو معرفة الأمور النسبية المادية دون معرفة مطلق الوجود الذي تبتني عليه الفلسفة الإلهية، وأن ليس في علم النفس إمكان التصور المطلق، وإنما يرجع كله إلى ظواهر الأمور.

ويعتبر من مؤسسي هذا المسلك «أقوست كنت» ، وأن هذه الفلسفة عين فلسفة «كانت» ، ولكن بصورة مفصّلة، وأن «كانت» ومن يتبعه في الرأي يحاولون في فلسفتهم أن الحركات الذهنية

والدماغية حيث لا تخرج عن عالم الطبيعة وعالم الزمان والمكان، فالذهن محدود بحدود طبيعية وزمانية ومكانية فلا يمكنه أن يشاهد أو يحيط أو يدرك ما وراء الطبيعة، وسيأتي منّا إن شاء الله في مباحث المادة أنّ المادة لا يمكن أن تدرك نفسها.

وأما فلسفة الجزميين فقد اختار هؤلاء من زمان أفلاطون وأرسطو إلى زمان الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والفارابي وابن رشد إلى زمان صدر المتألهين ومن بعدهم ديكارت وأتباعه ـ كاسبينوزا ومالبرانش ولايب نيتس ـ أن الإنسان لا تختص معرفته بالأمور الجزئية والقيم الفردية، بل العقل أعلى إدراكاً في معرفة حقايق الأشياء، وأن بحثهم عن الوجود بما هو هو وعن التوحيد والعقول والنفوس.

وأما الفلاسفة التجربيين ففلسفتهم تبتني على التجربة والاستقراء في مقام التحليل، ولا تبتني على أصول كلية، فهي تجربة الجزئيات، ويستفيدون من هذه التجارب حكماً كلياً ولكنه مبني على الإحساس والتجربة.

وأن الفلسفة الإسلامية التي أشرنا إليها تبتني على مذاهب أربعة: المذهب الإمامي الذي يبتني على التوحيد الحقيقي وعلى العدل وعلى الرسالة والإمامة والاعتراف بيوم يجزي العباد على أعمالهم، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر.

أما فلسفة الأشاعرة من المسلمين فهي تبتني على التوحيد والرسالة والمعاد.

وأما المعتزلة ففلسفتهم تبتني على التوحيد والعدل والرسالة والمعاد.

أما فلسفة المفوّضة فتبتني على عزل إرادة الله وفاعليته في أفعال العبد، وأن العبد مستقل في أفعاله وإرادته وفاعليته من دون توسيط لإرادة الله ولا مدد منه تعالى.

وأما الفلسفة اليونانية ـ فمن زمان سقراط وما قبله إلى زمان فيثاغورث ـ كانت فلسفة تتبع الشرايع كشريعة داود وسليمان وغيرهما من الأنبياء، وكانت تابعة لتعاليم الأنبياء من بني إسرائيل حتى جاء دور أفلاطون وأرسطو فجعلوا فلسفتهم فلسفة لا ارتباط لها بالأديان، وإنما هي مستقلة في الرأي والتفكير.

وأن فلاسفة الإسلام كالشيخ الرئيس والفارابي والخواجة نصير الدين الطوسي وابن رشد والسيد الداماد وصدر المتألهين والفيض الكاشاني لم يساعد زمانهم على بث الفلسفة في الاجتماع، وكانوا منحازين عن الاجتماع، ويراهم عموم الناس أنهم أتباع الفلسفة الإغريقية فتجنبهم الناس، ولهذا ما قدروا على بث الفلسفة في عالم الاجتماع.

فما نراه من بعض كتاب العصر من الاشكال على فلاسفة

الإسلام لا مورد له؛ فإنه لو كان في زمانهم لحل به ما وقعوا فيه.

وأما الفلسفة المادية فيرى بعضهم ـ كطالس ـ أن الأصل في العالم هو الماء.

وآنكسيمس يرى أن الهواء هو الأصل.

وأما أمبيدوكلس فيرى أن العالم أصله العناصر الأربعة: الماء والتراب والهواء والنار[1]، وتتكون الطبيعة والأمور المادية من عشق بعض العناصر لبعضها الآخر، أو لتضاد العناصر.

وبعضهم يرى أن المادة هي الأصل للعالم، وأنها مركبة من ذرات صغيرة غير متناهية لا تنقسم ولا تضمحل ولا تنهدم وهي المسماة بالعصر الحديث بالأتم[2].

إن هذه الذرات مختلفة من جهة الكم والكيف، وأنها دائماً في حالة حركة، وأن سقوط هذه الذرات في الفضاء يوجب إيجاد الأجسام.

وأما أقوست كنت فينكر الفلسفة العقلية والنظرية، وأن الفلسفة المادية تنقسم إلى قسمين: الاعتماد على المنطق المادي الثابت، والاعتماد على المنطق المادي المتحول، والمنطق المادي

١ـ وإن كانت هذه الآراء لا تتطابق مع العلم الحديث في هذه العصور. (المؤلف ﷺ)

٢ـ وإن كان الأتم يتشكل من ذرات عديدة. (المؤلف ﷺ)

الثابت يسمى عندهم بـ «مانرياليسم» ، والمتحول بـ «ماترياليسم ديالكتيك» .

واختار ديكارت أن الناس لو طلبوا العلوم العملية وطبقوها عملاً في المدارس والجامعات لكان الناس في الفائدة أكثر من الحكمة العلمية النظرية.

إلا أن هذا الكلام منه في مقام المنفعة الدنيوية.

أما معرفة التوحيد وعلم الشرايع ورسالة السماء والمعاد فتتوقف معارفها على العلوم النظرية والمعارف العلمية.

وأما أقوست كنت ففي محاولاته الفلسفية يحاول أن الفلسفة العلمية وسيلة للفلسفة العملية، ولا يرى للفلسفة العلمية الموضوعية، ولا يرى في الفلسفة إلّا الفلسفة العملية من الطبيعيات والرياضيات، ولا يرى العلم إلّا وسيلة لها.

وأن الفلسفة حسب التتبع في معرفتها وفي معرفة أربابها يختلفون اختلافاً كثيراً.

فبعض يرى أن المعرفة التي توصله إلى العلم بحقايق الأشياء يمكن أن تدخل تحت قواعد محكمة وافية برهانية لا تختلف ولا تتخلف.

وبعض لا يرى هذا المسلك، بل يرى أن المعرفة وإن كانت طريقاً للعمل ولكن المتحصل والثابت منها ليس على نحو الأمور

العامة والكلية، وإنما يبلغ الإنسان في المعرفة إلى بعض الحقايق لا إلى جميعها.

وبعض آخر يرى أن العلوم الكلية والنظرية مما لا يمكن التوصل إليها، وإنما يتوصل إلى العلوم الطبيعية ونحوها، وإلّا فالوصول إلى حقايق الأشياء من دون استقراء وتجربة لا يحصل للباحث عن العلوم.

وبعض أفرط في ذلك ووقع منه التشكيك والتردد في جميع المعلومات، وأصبحت هذه الفلسفة هي المعروفة بفلسفة السوفسطائيين كما تقدّم منّا بيانه.

الحاجة إلى الفلسفة

الضرورة قاضية باحتياج كل مدرك شاعر إلى معرفة الوجود وأسبابه وعوارضه، وهذا حكم فطري جبلّي حاكم في الاحتياج إلى الفلسفة من كل إنسان ذي شعور، إما لأصل الفلسفة، وإما لتفريعاتها كالطبيعي والرياضي أو الاقتصاد أو التشريعي من الأحكام الإلهية أو الخلقي.

وأن الضرورة قاضية بأن الإنسان متوجه إلى معرفة الوجود وأطواره ومعرفة نفسه ومبدئه، ولكل صنف من البشر توجه خاص وهدف مخصوص من أنواع الفلسفة وأقسامها، وقد يكون لبعض النفوس قابليات واستعدادات لبعض أنواع الفلسفة دون أنواعها الأخر، والإنسان مجبول على التوجه إلى أنواع الفلسفة على اختلافها وعلى حسب استعداد نفسه وقابليته من الفلسفة الأولى أو مطلق الفلسفة النظرية أو أحد أنواع الفلسفة العملية.

وفي القرآن الكريم القواعد المحكمة في الفلسفة الإسلامية، وأن السنة النبوية وكلمات أئمة الهدى جاءت على طبق فلسفة

القرآن المبتنية على التوحيد ومعرفة الوجود غير المتناهي الذي هو مبدأ كل وجود وغاية كل غاية، وسنوضّح إن شاء الله على سير البحوث الآتية.

إن ما حرره الفلاسفة قديماً وحديثاً وما كتبه الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وابن رشد العربي وصدر المتألهين في كتبهم الفلسفية ليست إلّا أضواء ولمعات من فلسفة الكتاب والسنة، وأن منتهى ما حققه الفلاسفة من الإسلام هي أضواء ذلك النور ونتائج تلك القواعد التي أسسها الإسلام في الكتاب ورسالة النبي الأعظم ﷺ وكلمات أئمة الهدى، وأن فلسفة اليونان والفلسفة الطبيعية وما جاء من علماء العصر الحديث سيأتي منا أنها لا تبتني على قواعد محكمة إن لم ترجع إلى القواعد البرهانية، وإلّا فهي خيالات لا يمكن ركون النفس إليها واعتبارها علماً وفناً محكماً.

تعريف الفلسفة

الفلسفة والحكمة تطلق على مفهوم الوجود، وهو المقصود في موضوع كتابنا والمبحوث عنه في فن الفلسفة العامة، وإذا أطلقت الفلسفة على ما عدا الوجود فهو على وجه المجاز أو من لوازم الوجود، وأن المعنى الحقيقي الأصيل للفلسفة هو الوجود.

والفلسفة كلمة يونانية دخيلة في لغة العرب، وهي تساوق الحكمة[1].

والفيلسوف في مصطلح الفلاسفة هو الشخص الذي يؤثر الفلسفة والحكمة ويشتاق إليها ويوجه غرضه في الحياة في البحث إلى القواعد الفلسفية.

ونقل عن «فيثاغورث» أن لا حكيم ولا فيلسوف في الحقيقة إلّا الله وحده، ولا ينسب الشخص إلى الحكمة إلّا إذا أثار في نفسه الحكمة والفلسفة.

١ـ أنظر: لسان العرب ٩ : ٢٧٣ ، مادة «فلسف».

ومن فحوى الكلمات يظهر أن الفلسفة في لغة اليونان تساوق عندنا الحكمة الإلهية وغيرها من الفنون، بل تساوق الفلسفة الإلهية فقط، وقد تأدب فيثاغورث فنقل اسم الفلسفة في القرن السادس إلى المبدأ الأعلى، وعبر عن الله تعالى بالحكيم والفيلسوف.

وقد شاع أيضاً بين أرباب الفن إطلاق الحكمة على الفلسفة الإلهية، وإطلاق الفلسفة على العلوم الطبيعية.

ويرى الباحث أن الفلسفة القيمة تطابق الشرع القويم، فالشرع فلسفة ظاهرية، والفلسفة شرع باطني، فكل يطابق الآخر، وإلّا كانت أوهاماً وخيالات، وسيتّضح ذلك على ضوء البحوث الآتية.

وقد ورد المدح في الكتاب الكريم للفلسفة في مواضع عديدة:

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ (١).

وأثنى الله على أنبيائه وأوليائه بوصف الحكمة، حيث قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (٢).

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ (٣).

١ـ سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

٢ـ سورة الجمعة، الآية ٢.

٣ـ سورة لقمان، الآية ١٢.

ووصف الله نفسه في كتابه بالحكمة، فقال: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[1].

﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[2].

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[3].

ووصف كتابه المجيد بالحكمة: ﴿يس ۝ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾[4].

وكم للقرآن الكريم من تصريح وإيماء للفلسفة النظرية والعملية، وقد قال في مقامات الأنبياء ومنازل الأولياء إخباراً عن قول إبراهيم الخليل عليه السلام ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾[5]، فقد دعا خليل الرحمن ربه أن يهبه الحكمة النظرية بقوله: ﴿هَبْ لِي حُكْماً﴾، والحكمة العملية بقوله: ﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾[6].

وفي نداء الله لموسى الكليم ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾[7] فأشار إلى الفلسفة النظرية بقوله: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ﴾،

١ـ سورة فصلت، الآية ٤٢.

٢ـ سورة إبراهيم، الآية ٤.

٣ـ سورة هود، الآية ١.

٤ـ سورة يس، الآيتان ١ و ٢.

٥ـ سورة الشعراء، الآية ٨٣.

٦ـ سورة الشعراء، الآية ٨٣.

٧ـ سورة طه، الآية ١٤.

وإلى الفلسفة العملية بقوله: ﴿فاعْبدْني﴾، وأشار إلى الفلسفتين في خطابه إلى رسوله الأعظم صلى الله عليه وآله : ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ [(١)].

وليس المقصود توبيخ النبي أو تقريعه، بل توجيهه إلى التربية القويمة والعمل الصالح، كما قال تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [(٢)]، وقد أشار الله إلى المنزلتين لأنبيائه وأوليائه بقوله: ﴿أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ [(٣)].

فالتوحيد في الآية الكريمة للفلسفة النظرية، والتقوى للفلسفة العملية، وإن كل آية في القرآن الكريم اتجهت إلى التوحيد وأصول الأديان من المعاد والنبوة والولاية فهدفها تحقيق الفلسفة النظرية، وكل آية اتجهت إلى العبادة والعمل أو تعرضت إلى الاستغفار ورسوخ الإيمان أو إلى مقام الزهد والورع فهي تشير إلى فلسفة السير والسلوك في مقام العمل وبيان منازل الأسفار ومراحل الانتقال من منزلة إلى أخرى.

ألا فانظر إلى مقام الفلسفة النظرية في آيات الكتاب الكريم

١ـ سورة محمد، الآية ١٩ .

٢ـ سورة هود، الآية ١١٢ .

٣ـ سورة النحل، الآية ٢ .

من قوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾[1]، وقوله في بعض الآيات: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ ۞ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾[3]، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[4]، ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[5]، ﴿هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[6]، إلى غير ذلك من آيات التوحيد من الفلسفة النظرية.

وفي صراط هذه الآيات ونهجها آيات بعث الأنبياء وكيفية إرشادهم للنفوس البشرية وبيان تحمل أعباء الرسالة، قال تعالى: ﴿اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى﴾[7]، ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلاً وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾[8]، و ﴿يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ﴾[9]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ

١ـ سورة آل عمران، الآية ١٨.

٢ـ سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

٣ـ سورة البروج، الآيتان ١٤ و ١٥.

٤ـ سورة الشورى، الآية ١١.

٥ـ سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

٦ـ سورة الذاريات، الآية ٥٨.

٧ـ سورة طه، الآية ٢٤.

٨ـ سورة الصافات، الآية ١٢٥.

٩ـ سورة الأعراف، الآية ٩٣.

﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[١]، إلى غير ذلك مما دل على المعارف من توحيد ونبوة وولاية وعقائد ويقين وإشارات إلى معرفة المعاد.

ثم انظر إلى مقام العمل، ولعل أكثر الآيات جاءت بلحن الفلسفة العملية أكثر مما جاءت من الآيات في الفلسفة النظرية، خطاباً لأفراد الإنسان في الفلسفتين على قدر عقول عامة المخاطبين.

وبيان ثمرات العمل فقد يؤول بالمرء في معارفه إلى أقوى الأدلة والبراهين، وإلى أتم مراحل الكشف والعرفان، فإن العلم وإن كان من مبادئ العمل وعلله إلّا أن العلم قد يؤول بالنفس والعقل إلى أعلى درجات الشهود والعيان، فإن لكل عمل أثراً في النفس، وأن لكل ارتسام في النفس شهوداً في العقل، وقد يشتمل القرآن الكريم ـ كما عرفت ـ على الفلسفة النظرية والعملية في آية واحدة، فتدل على العمل والأخلاق، وإلى فضيلة العلم والعمل، كما تشاهده في بعض الآيات المتقدمة.

وقد ورد الجمع بين الحكمتين في كلمات إمام الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام: «رحم الله امرء أعد لنفسه، واستعد لرمسه، وعلم

١ـ سورة المائدة، الآية ٦٧.

من أين، وفي أين، وإلى أين»[1]، أعد لنفسه الباقيات الصالحات، واستعد لقبره عن السؤال والمناقشة، ومهد لقبره جزاء الثواب والبعد عن العقاب، وعلم من أين.

علم أنه جاء من المبدأ الأعلى، من القدرة المطلقة، من المشيئة الإلهية، من الإرادة الأزلية، وفي أين نشأ، نشأ من عالم العناصر ومن المادة حتى صار عقلاً، ومن الحيوان حتى صار ملكاً، فهو الحيوان بجسمه، والملك بروحه وعقله، توجه من عالم وضيع إلى عالم رفيع، فتبارك الله أحسن الخالقين.

ثم وإلى أين؟ فإليه سبحانه الرجوع والمآل، وإليه ينتهي كل حال، وإليه ترجعون، فمنه المبدأ وإليه المنتهى، ويبقى الإنسان ببقاء الحق، فإذا تخلّق بالحكمتين وشملته عناية الفلسفتين تخلق بأخلاق الله.

قال الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله : «تخلّقوا بأخلاق الله»[2].

١ـ الوافي ١ : ١١٦.

٢ـ روضة المتقين ١ : ٣١٢.

الآراء في تعريف الفلسفة

إن أول خاطرة تخطر في الذهن هو السؤال عن مفهوم الفلسفة وعن حقيقتها وأطوارها وشؤونها.

فإذا سأل السائل: ما الفلسفة؟ فقد يجاب بتعاريف ذكرها أرباب الفن من قديم وحديث:

الفلسفة: هي العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، كما صرح به صدر المتألهين في أسفاره.

أو أن الفلسفة معرفة حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الأول كما نسب إلى أفلاطون.

وقد عرفها جماعة من الفلاسفة تبعاً لسقراط وتلميذه أفلاطون والمعلم الأول أرسطو باختلاف يسير في التعبير مع حفظ المفهوم والمعنى بأنها البحث العقلي عن حقائق الموجودات لمعرفة المبدع.

وعرفها الشيخ الرئيس وابن رشد تبعاً للفارابي باستكمال النفس الإنسانية بالتصديق للحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة

الإنسانية[1].

ويقرب من هذا التعريف ما عن صدر المتألهين في الحكمة النظرية من أسفاره، حيث قال: الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات، تحقيقاً بالبرهان لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني[2].

وفسرها بعضهم بخروج النفس من القوة إلى الفعل وإلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل، ويقصدون بذلك خروج ملكات النفس الناطقة والإنسان الشاعر المدرك للكمالات النفسية، من عالم القوة إلى العالم بالفعل، فيتصف بالصفات الكاملة والتشبه بأخلاق الله، والتجرد عن عالم العناصر والمادة.

وعرفها صدر المتألهين بتعريف آخر في كتبه وأسفاره، وتبعه شارح كلامه السبزواري بأن الحكمة نظم العالم نظماً عقلياً[3]، مضاهياً للعالم العيني ليصير الإنسان عالماً عقلياً، فيتشبه بالحق ويقتدي بالخالق بقدر الطاقة البشرية، فيجتهد بمقدار استعداده، فينزه علمه عن الجهل، وفعله عن الجور والظلم، وجوده عن البخل، وحلمه عن السفه والطيش، ويشبه نفسه بالخالق في صفاته وأفعاله،

١ـ أنظر: رسائل ابن سينا / الطبيعيات: ٣٠.

٢ـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١ : ٢٠.

٣ـ أنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١ : ٢٠.

ويتخلق بأخلاق الله على طبق ما استعدت به نفسه لقبول الفيض الإلهي، والتجرد عن المادة وعن عالم العناصر بمقدار ما يمكنه من التجرد؛ إذ التجرد الحقيقي لا يمكن في من تلبس بالمادة وكان من عالم العناصر والمادة.

تعريف الفلسفة عند الغربيين

هذا وقد وجدنا طائفة من علماء الغرب المتجددين منهم والقدماء لهم تعاريف لا تختلف بالمعنى عما ذكرناه.

الفلسفة: معرفة الحقائق الثابتة أو دراسة العقل البشري أو الطبيعة الإنسانية، وإن كان ظاهر الأخير الاختصاص بالفلسفة الطبيعية.

وقد عرفها «ديكارت» بأن الفلسفة هي العلم العام لجميع العلوم.

وعرفها جان ديوئي: أن الفلسفة سعي من الفيلسوف في معرفة ما هو متناقض في عالم الكون ومتضاد من الفرد والاجتماع والمادة والعقل والجسم والروح وحقيقة الإنسان و المادة والتصورات العقلية والعلم اليقيني بالشيء والعمل، وسعي الفيلسوف في معرفة هذه الأمور لأجل توحيدها في نظره بحسب التجربة والتحليل.

وقد ذكر في كتابه المسائل الإنسانية: أن حقيقة الفلسفة هي النظرية العامة من أجل التربية والتعليم.

ومؤدى ما يحاوله هذا الفيلسوف بالعبارة الأولى هي الفلسفة المادية، وفي العبارة الثانية الفلسفة العلمية النظرية، فتنحل الفلسفة عنده إلى نظريات علمية وإلى تجربة مادية عملية.

وأما سارتر فمن راجع فلسفته وجدها مادية، ومهمته كما صرح بها حفظ الاجتماع ومساواة الضعيف، وأنه لا يحفظ الاجتماع إلّا بالاشتراكية.

وأن هؤلاء من الغربيين من الفلاسفة الإلهيين كديكارت وجان ديوئي، ومن الماديين كراسل وسارتر يخالفون الفلسفة السوفسطائية؛ لأن فلسفة الإلهيين تبتني على المنطق والبرهان والتجربة كفلاسفة الإسلام بخلاف السوفسطائين ككوركياس وغيره من اليونان.

استحالة تعريف الفلسفة

توضيح البحث

اعلم أن التعاريف على اختلافها إن كان المقصود منها تعريف ماهية الوجود والفلسفة وشرح أجزاء الماهية التي تقع في الاصطلاح في الجواب عن السؤال بـ «ما» الشارحة، المعبر عنها بشرح الاسم والماهية، دون الشرح اللغوي، وإن جاء في بعض التعابير كما عن الشيخ الرئيس في إشاراته والفيلسوف السبزواري إطلاق الشرح على الشرح اللغوي لا على الشرح الاسمي، وشرح الماهية الذي هو في اصطلاح الفيلسوف ما قابل شرح الحقيقة والوجود.

وإما أن يقع التعريف لحقيقة الوجود وأطواره وحالاته وهو المعبر عنه بما يقع في جواب السؤال عن حقيقة الشيء والجواب عن «ما» الحقيقية من وجوده وأطوار وجوده وحالاته.

وأن كلاً من التعريفين ـ أعني التعريف بالماهية وأجزائها أو التعريف بالوجود ـ ممتنع.

أما امتناع تعريف الوجود والفلسفة من حيث الماهية؛ فلأن مفهوم الوجود إذا ارتسم في الذهن كان ارتساماً أولياً، وحضوره في الذهن ابتداء من غير أن يسبق بمفهوم آخر، نظير المفاهيم التي تنسبق إلى الذهن ابتداء من غير تقدم مفهوم عليها، نظير ما قالوه في مفهوم الشيء والإمكان والضرورة و كمفهوم العدم والعلم والقدرة، وأن مفهوم الوجود يساوق مفهوم الفلسفة، ومفهوم الوجود أسبق من كل مفهوم بديهي كما سيأتي بيانه؛ لرجوع المفهوم العام إلى مفهوم الوجود بالأخرة والمآل.

وأن كل تصور من التصورات راجع إلى تصور مفهوم الوجود.والفلسفة، وهو مفهوم أولي لكل المفاهيم الأولية، وجميع التصورات راجعة إليه، وإذا ارتسم الشيء في الذهن ارتساماً أولياً امتنع أن يقع له معرف؛ إذ من الواضح أن المعرف هو الصورة المفصلة لصورة مجملة وصورة سابقة واضحة لصورة مبهمة لاحقة، وأن الصورة المفصلة الشارحة للصورة المجملة هي أجلى وأسبق في الذهن من الصورة المعرفة؛ إذ من الواضح أن التعريف ما قصد به إفادة شيء لم يكن في غريزة الإنسان وجبلته موجوداً، إما لبيان حده وماهيته، أو بوجه يمتاز عما عداه، وأن التعاريف المرسومة في الكتب الفلسفية للوجود أو الفلسفة إما تعريف للشيء بنفسه، وإما تعريف للشيء بغيره، وإما مستلزمة للدور كتعريف

الوجود بالثبوت والكون وهما يترادفان مع الوجود أو الفلسفة، أو يستلزم الدور كقولهم: الوجود بما أمكن أن يخبر عنه، فإن المخبر عنه هو الوجود.

قال الشيخ الرئيس في النجاة: إن المفاهيم الأولية لا يقع لها معرف؛ لأنها ترتسم في الذهن ارتساماً أولياً، وما يرتسم في الذهن ارتساماً أولياً لا يقع له معرف وشارح لماهيته وحقيقته، وإلّا لما ارتسم ارتساماً أولياً، وهذا خلف واضح، ومناقضة صريحة.

وما ذكره الشيخ الرئيس موافقاً لما بيناه من الامتناع في التعريف، وأن مفهوم الفلسفة والوجود هو أسبق من كل مفهوم بديهي؛ لرجوع كل بديهي إلى مفهوم الوجود، والفلسفة هي حقيقة الوجود، فلا يقع لها تعريف، وإلّا فهو أوضح موارد الخلف والمناقضة.

فإنك إذا تصورت ماهية الإنسان مثلاً ينحل التصور إلى الحيوان والناطق، وهكذا الحيوان والناطق ينحل إلى جسم حساس، ويصل الجسم الحساس إلى الجوهر، وعندها يصل الذهن إلى أنه موجود، وتحقق مفهوم الوجود والفلسفة هو أول الأوليات، فكيف يقع لها تعريف سابق عليها في التصور؟! وإلّا كان من أوضح موارد الخلف والمناقضة كما بيناه، وأن الفلسفة في مفهومها عين مفهوم الوجود في مصطلح الفلاسفة.

امتناع تعريف الفلسفة بتعريف حقيقي أو ماهوي

إن الفلسفة هي عين التقرر والعلم بحقيقة الوجود، وإن العلم بحقيقة الوجود لا يمكن إلّا بالإحاطة به، ولا يقع ذلك إلّا بالمشاهدة لحقيقته، فإن حضور شيء عند شيء آخر لابد وأن يقع من سنخ حضور المعلول عند العلة التامة، وليس هناك علة تامة في دائرة الوجود إلّا الحق سبحانه وتعالى، فلا يحصل الشهود للوجود إلاّ من الوجود الحقيقي وحقيقة العلم بذاته والقائم على الموجودات بأسرها فإنه الظاهر بنفسه والموجد للكائنات من غياهب الظلمة وإبرازها من سجن العدم، فسبحان من ألبس الماهيات والحدود حلل نفسه من نور الوجود ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [١].

فالفلسفة إذاً عند التحليل هي عين الوجود وأسبابه وعوارضه، ومعرفة الوجود وأسبابه وعوارضه حقيقة لا تحصل إلّا بالإحاطة

١ـ سورة البقرة، الآية ١٣٨ .

والقيومية والعلة التامة لما عداه، ويستحيل ذلك إلّا بالحضور والمشاهدة، ولا يحصل ذلك إلّا من الواجب تعالى الذي هو حقيقة الوجود والقائم على كل موجود.

ونتيجة المطاف: أن مفهوم الفلسفة أعرف المفاهيم وأوضح المعاني لدى العقل، ولا يسبق مفهوم الوجود والفلسفة مفهوم آخر ليقع معرفاً للفلسفة، وأما حقيقتها فلا يمكن الإحاطة بها إلّا من الواجب كما عرفت.

وأما تعريف الفلسفة والوجود تعريفاً ماهوياً فسيأتي توضيحه في تعريف الوجود أنه مما لا يمكن تعريف الوجود والفلسفة تعريفاً بـ «ما» الشارحة الاسمية؛ إذ من الواضح أن الوجود والفلسفة ليس له ماهية، لا ماهية ذاتية ولا عرضية حتى يصح تعريفه في جواب «ما» الشارحة الاسمية؛ لأن الفلسفة والوجود لا تعرف إلّا بالشهود والإحاطة، والشهود والإحاطة بالشيء لا يمكن إلّا للواجب سبحانه وتعالى، وسيأتي بيان امتناع ذلك في تعريف الوجود على وجه التفصيل.

نظرة وتحقيق

إن المقام يستدعي طوراً من البيان، ونحواً آخر من البرهان:

اعلم: أن الغرض والغاية من الفلسفة تارة هو الغاية الحقيقية لمعرفة الوجود والمشاهدة لحقيقة ذات الوجود من غير قيد ولا تحديد، وهذا المعنى لا يمكن أن تحرره الدراسات ولا تعينه أرباب الفنون ولا المشرعون للعلوم والقواعد الفلسفية؛ إذ ليس الوجود بما له بكل معنى الكلمة إلّا وجود الحق سبحانه وتعالى، فهو حقيقة طرد العدم، ووجوده هو الأصل، وماعداه قائم به ومندك في ذاته كاندكاك المعاني الحرفية في المعنى الاسمي، بل أشد من ذلك الاندكاك عند التأمل، فهو الفاعل لكل وجود، وهو الغاية، فالغاية من الفلسفة ليس إلّا معرفة وجود الحق، وليس للفلسفة حقيقة إلّا وجوده سبحانه وتعالى، فهو ذات الفلسفة من الوجود الأتم في غاية العلم والإرادة والقدرة وجميع صفات الكمال من الصفات الجمالية والصفات الجلالية، وإذا كانت الفلسفة معناها هو ذلك الوجود فلا يمكن أن يكون غير ذاته غاية له، ولا غير وجوده

مقصوداً بالأصالة وعلى وجه الاستقلال.

وعليه فتكون الفلسفة المدونة من أرباب الفن ليست هي الفلسفة الحقيقية، وإنما هي ظلال لتلك الفلسفة الحقيقية التي هي عين وجوده وعين علمه وقدرته وإرادته، وأنه عين الغاية ونفسه ذات الغاية، ويكون ما حرره أرباب الفن ظلالاً لتلك الفلسفة، فإن الفلسفة الحقيقية نفس حضور الشيء، ونفس الوجود الذي لا حد له، وهو عين الغاية، وما ذاك إلاّ وجود الحق تعالى.

وأما ما حرره الفلاسفة من العلم الحصولي المتعلق بأعيان الموجودات، ومن الثمرة التي رتبوها من استكمال النفوس على حصول حقائق الأشياء بقدر الطاقة الإنسانية إنما هو ظلال ذلك الوجود الحق، وظلال تلك الفلسفة الحقيقية، فتكون التعاريف التي حررها أرباب الفلسفة والغايات من استكمال النفوس إنما هو بيان للفلسفة الظلية التي هي من آثار الفلسفة الحقيقية.

ومن هنا كان علم الفلسفة الظلية علماً حصولياً وارتساماً في النفس، وكانت الفلسفة الحقيقية علماً حضورياً وهي عين ذات الواجب وعين حقيقة الوجود ونفس الغاية الواقعية، وإن ما تعرّض له الفلاسفة ليس إلّا الفلسفة الظلية وهي التي تكون بحدود تعاليمهم من التعاريف وبيان الغايات، وإلّا فالفلسفة الحقيقية وهي ذات الواجب مما لا يتعلق بها العلم الحصولي، وهو سبحانه عين

العلم الحضوري وعين ذاته المقدسة التي لا تصل إلى معرفتها العقول، ولا تنال إدراكها الأفهام، وكل ما كتبه الفلاسفة في الفلسفة الإلهية والأمور العامة فتلك فلسفة مثالية ولمعة من لمعاتها وتجل من تجلياتها، ومن هذه الناحية لم يعرف الوجود ولا يمكن أن تحده الحدود والماهيات، ومما لا يمكن دراساتها للبشر فإن كل ما تصوره الإنسان من حقيقة الواجب فهي صورة مخلوقة للنفس وليست محيطة بالواجب ولا تكشف حقيقته، وإنما تشير إليه إشارة على مقدار معرفة المشير من العلم والمعرفة.

وعلى ضوء البيان من اختلاف الفلسفتين يتضح لك نقاط الفرق بين الفلسفة الأصلية على الوجه الأول، وبين الفلسفة التي هي شبح ومثال عن الفلسفة الواقعية:

[أولاً:] أن الفلسفة الظلية والمثالية عند الحقيقة بحث عن الوجود المحدود والوجود الناقص الذي تحده الماهيات وتعرضه الرسوم واللوازم.

وثانياً: أن الفلسفة الظلية نحو من العلم الحصولي الذي يأتي من ناحية النفوس الناطقة ويمكن دراسته ومعرفة خواصه وآثاره وإن لم تعرف حقيقته.

أما الفلسفة الحقيقية فهي عين الوجود الذي لا حد فيه، وعين الحضور، وهو ليس إلّا ذات الواجب الذي لا تحده الحدود ولا

تعرضه الرسوم والعوارض.

وثالثاً: أن نطاق الفلسفة الظلية نطاق دروس وتعاليم وتوجهات البشر إلى أنواع الفلسفة وتقاسيمها وشؤونها في الحياة الإنسانية وغيرها من حياة الحيوان والنبات والملائكة وغيرهم، أما الفلسفة الحقيقية فلا تدخل تحت الدراسات ولا تحت التعاليم ولا تقنين القوانين؛ إذ هو الوجود سبحانه الذي لا تحيط به إدراكات المدركين ولا عقول البشر، وإنما يعرف الإنسان أو الملك صورة مشيرة إلى الواجب على وجه الإجمال تعالى الله سبحانه أن تحيط به العقول البشرية.

وإذا كانت التصورات والدراسات لا تحيط بالوجودات الناقصة الخارجية فكيف تحيط بوجود الواجب؟! ولو أحاطت فرضاً به التصورات لخرج عن كونه واجباً.

وإلى هنا ينتهي بنا مطاف البحث ويتضح: أن الفلسفة المدروسة والمأخوذة من القوانين الإسلامية أو المعارف اليونانية أو مذاهب التصوف والأشاعرة هو بحث عن فلسفة هي ظلال الفلسفة الواقعية التي لا يمكن أن تأتي بمدركات العقول ولا تقع تحت نطاق البحث، وأن الفلسفة الحقيقية لا تقع تحت الدراسات ولا تحت تشريع المشرعين للفنون، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

أقسام الفلسفة

تنقسم الفلسفة إلى الفلسفة النظرية العلمية، وإلى الفلسفة العملية.

أما الفلسفة النظرية فتنقسم إلى الإلهية وتوصف بالفلسفة الأولى وهي المقصودة بالبحث هنا، وإلى فلسفة رياضية وتوسم بالفلسفة الوسطى، وإلى فلسفة طبيعية وتعرف بالفلسفة السفلى.

البيان:

إن الفلسفة إذا افتقرت إلى المادة في الوجودين ـ من الوجود الخارجي والوجود الذهني ـ فالفلسفة طبيعية، المعبر عنها بالفلسفة السفلى؛ لأن موضوع العلم الطبيعي الجسم، وهو واقع في إطار التغيير والحدوث؛ لاحتياجه إلى المادة خارجاً وإلى الوجود الذهني؛ حيث إن تصور الفلسفة السفلى يتحقق بتصور المادة والصورة ولا ينفك تصورها عن تصور المادة، وليس عندنا شيء يحتاج إلى المادة في الذهن دون الخارج، فإنه من المستحيل أن

يكون الشيء بحسب الذهن مادياً وبحسب الخارج مجرداً.

وإذا افتقرت الفلسفة إلى المادة في الخارج فقط وأمكن انفكاكها عن المادة في التصور والوجود الذهني فالفلسفة رياضية، وهي المسماة بالفلسفة الوسطى باصطلاح أهل الفن.

وأما إذا ما احتاجت إلى المادة كالبحث عن ذات الواجب وصفاته وأسمائه فهي العلم الأعلى عندهم، والعلم بما وراء المادة وبما وراء الطبيعة من مباحث التوحيد والعقول والعلة والمعلول والأقسام الأولية للوجود والممكن والوحدة والكثرة، وهنا مفترق الطريق بين الموحد والملحد، وبين الكافر والمسلم، ومنه يكون مقارناً للمادة ولكن لا على وجه الافتقار، وذلك كمباحث الوحدة والكثرة، ومباحث الأمور العامة، وأن المباحث التي تختص بالبحث في الإلهيات يعبر عنها بالعلم الأول، وما يختص بالإلهيات يسمى الفلسفة الأولى والعلم الكلي بمصطلح الفلاسفة، وأن كل فلسفة نظرية فهي غير داخلة تحت إرادة المكلف واختياره؛ لأنها محض العلم، والعلم بما هو علم لا يدخل تحت نظام الإرادة والاختيار من البشر، وهو بخلاف الحكمة العملية الآتي ذكرها وانقسامها، فإنها تحت نظام اختيار المكلف وإرادته، ولا تخرج الحكمة العملية عن نطاق الإرادة والاختيار.

أقسام الفلسفة العملية

تنقسم الفلسفة العملية إلى أنحاء:

فلسفة أخلاقية ونفسية وسياسية:

أما الأخلاقية فإن بحثت عن تخلق النفس بالصفات الفاضلة والمثل العليا وعن تجنب الرذائل فهي علم الأخلاق المعروف، وهو الباحث عن المثل العليا للنفس والمقاييس التي يوزن بها السلوك الإنساني، وإن بحثت عن تخلق النفس مع أهل بيت الإنسان وصاحب المنزل فتعرف بتدبير المنزل، وإن بحثت عن الغرائز والجبلات النفسية والانفعالات والعادات وعن العواطف والميول فهو علم النفس.

وأما الفلسفة السياسية فهي إن تعلقت قوانينها بنظام الشرائع وقانون الأديان فيعبر عنها بعلم الشريعة والنبوة، وهو المعروف بعلم الفقه، ويطلق عليه علم الناموس، وغرضهم من الناموس الوحي الإلهي النازل على بعض أفراد البشر كالأنبياء، أو الإلهام على بعض

النفوس كالأولياء.

وإذا بحثت المسائل السياسية عن نظام المجتمع في مملكة أو قطر أو بلد فهو علم الاجتماع، وإن تعلقت مباحث السياسة بنظام السلطنة والمملكة في الداخل والخارج فيعبر عن تلك المباحث بعلم السياسة بالمعنى الأخص، وحيث كان بحثاً يختص بالفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية وعلم النفس والأخلاق وهذا هو المهم في كتابنا، فاستيفاء الفلسفة للرياضية والطبيعية ليس محط سفرنا هذا، كما لا يهمنا البحث هنا عن العلوم الآلية كالنحو والصرف وعلم البيان، وإن تعرضنا قبل الشروع في مباحث الفلسفة إلى المنطق، وعبرنا عنه بمنطق المثل الأعلى، وقد بينا في المنطق أن قوام الفلسفة المشائية تقوم على البراهين المنطقية، بل حتى الفلسفة الإشراقية كما سيأتي توضيحه، ومن هذه الناحية يحتاج الفلسفي إلى معرفة المنطق؛ لاحتياج الفلسفة إلى الاستدلال ببراهين المنطق من المعرّف والحجة.

والمهم من الفلسفتين النظرية والعملية هي النظرية؛ إذ هي الجهة العالية من النفس، ولذا تدوم الفلسفة النظرية بعد الموت، والفلسفة العملية هي الجنبة السفلى من النفس، والفلسفة الأولى ليست تحت اختيارنا، بخلاف الفلسفة العملية فإنها تحت الاختيار والإرادة، والفلسفة النظرية مقدمة على الفلسفة العملية؛ لأن العلوم

النظرية يطلب فيها العلم للعمل، والعلم يقع وسيلة للعمل ومقدمة لتحصيله، وليس العلم مقصوداً بالذات، ولذا كانت العلوم العملية تشبه العلوم الآلية، وبالفلسفة النظرية تحصل القوة العملية، وأن الأصول العلمية في النظرية أضبط وأتقن، والموضوع فيها أشرف، والدليل فيها أحكم، وغاية الحكمة النظرية تقع غاية في نفسها لا وسيلة لغيرها، وأن شرف العلم بشرف المعلوم، وأي معلوم أجل من معرفة الحق تعالى!

ولذا اهتم فلاسفة الإسلام كالمعلم الثاني الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا وابن رشد ومحي الدين العربي والعقل الحادي عشر عند الفرس المعروف بالخواجة نصير الدين الطوسي ونابغة العصور صدر المتألهين الشيرازي في البحث عن القسم الإلهي؛ إذ بالفلسفة الإلهية يعرف واجب الوجود، والجوهر الحقيقي، ومعرفة ذلك الوجود غاية ونهاية لكل شاعر حساس على قدر استطاعة البشر وقابليتهم لمعرفته تعالى.

الأسفار الأربعة

قد ذكروا أن استكمال النفس بأسفار أربعة، يسافر السالك المسافات المعنوية إلى الابتهاج بالرضا في القضاء والقدر، والسفر هنا حركة عن الوطن النفسي بطي منازل السلوك على حسب استعداده في سيره اللائق بحاله، وليس المقصود من السفر المعنى اللغوي من طي المسافة والذي يعبر عنه الحكيم بالسفر الصوري، فإنه يقصد المسافة المعنوية، والسفر الحقيقي بطي منازل السلوك.

السفر الأول:

أن يسافر العارف ويسير في سلوكه من الخلق إلى الحق، وهو الله جل شأنه، فيرى آياته في نفسه من جليل الصنع وإتقان الخلق، فيشاهد جميع المخلوقات والكائنات والآفاق من عوالم العقول والنفوس والمجردات وعالم العناصر والمادة، ويرى كل موجود لمعة من نور الحق وتجليات فيضه، فكل وجود في هذا العالم يراه مستهلكاً في وجود الحق، وترتفع الحجب والظلمات عن نفس

السالك.

قال سبحانه وتعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (1).

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (2).

دلّت الآيتان ـ وعلى الأخص الآية الثانية ـ أن جملة الحوادث والموجودات في كل لحظة مفتقرة لموجدها، وليس في سلسلتها ما لا يتناهى في التأثير، ودل إتقان الصنعة على حسن الحكمة والتدبير، فاختلاف الليل والنهار وجريان الفلك في البحار والمنافع للناس من التجارات وطرق المواصلات وخواص الماء النازل من السماء، فجعل سبحانه وتعالى ما ذاته وطبيعته الهبوط أن يترقى إلى مرتفعات الأشجار وتجاويفها، وانتشار الماء في الأوراق والغصون، وتحول الماء من صورة إلى صورة أكمل وغاية أسمى، فأخذت

١ـ سورة فصلت، الآية ٥٣.
٢ـ سورة البقرة، الآية ١٦٤.

الأرض زخرفها بأنواع الأزهار والرياحين والنبات ومختلف الأشجار، وصارت الحياة النباتية سبباً لحياة الحيوان والإنسان، فاحيى الله الأرض بعد موتها، وبث في أقطارها من أنواع الحيوانات مما شاكل الإنسان ومما لا يشاكله، والإنسان نفسه على اختلاف أفراده واختصاصه في قوة الإدراك والشعور والعقل والكمال.

ثم انظر ـ أيها الباحث الكريم ـ إلى عجائب ما في الجو من الرعد والشهب والثلوج والأمطار والسحاب المسخر من بلد إلى بلد ومن قطر إلى آخر، وإذا نظرت إلى قطرات المطر وتأملت صفحات المياه لرأيت مكتوباً على صفحاتها أنها رزق الحيوان الفلاني تحيى به البلد الفلانية، رزق لبلد وحيوان مخصوص في وقت لا يتجاوزه، عجائب لا تحصى وأسرار لا تستقصى، ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا﴾[1]، كل ذلك بعناية الله ورحمته.

وأن أقرب شيء إليك نفسك، وفيها العجائب والغرائب والآيات الكثيرة على وجود الصانع الحكيم ما لو أراد الباحث الخبير والعالم القدير أن يبحث مدة حياته لم يعثر إلّا على القليل من أسرار حياة الإنسان، وقد ملئ القرآن بين دفتيه بإلفات النظر والتوجيه للأفكار في آيات الله والانقطاع عما سواه، وقد أعقب

١ـ سورة إبراهيم، الآية ٣٤.

القرآن المجيد كثيراً من الآيات بقوله: ﴿أفلا يتدبرون﴾، ﴿أفلا يعقلون﴾، ﴿أفلا يتفكرون﴾؛ إيقاضاً من سنة الغفلة، وتنبيهاً عن نوم الجهل، هذا حقيقة السفر الأول.

السفر الثاني

إن الشخص العارف إذا أكمل السفر الأول سافر ثانياً من الحق إلى الحق، ويقصد الفيلسوف بهذا السفر هو أن يسافر العارف من منازل الفناء في الذات المقدسة إلى مراحل الفناء في الصفات العليا، فيسلك ويسير من الفناء في ذاته إلى الفناء في كمالاته من كمال إلى كمال آخر، فيظهر إلى السالك واحديته تعالى وأحديته وعلمه وقدرته وإرادته وحكمته وسمعه وبصره، ويعرف الأسماء كلها، إلّا ما استأثر به الله تعالى، فالسفر الأول هو الفناء في الذات وهذا السفر هو الفناء في الصفات، ويعبر عنه بالخفاء.

وأما الخفاء بمصطلحهم ففناء الشخص في فنائه وبه تتم دائرة الولاية، فيرى الله في كل شيء، ولا يخلو منه شيء، وأنه أقرب إليه من حبل الوريد، وأن لا قوة إلّا به، فيسمع ويبصر وينطق ويريد ويفعل ويتحرك بحول منه تعالى وقوته وإن كان الكل منه سبحانه.

وهذا السفر كما أشرنا هو مبدأ السير من الذات إلى الصفات والتجلي بأسمائه وهو مقام الواحدية، وعندما تفنى الذات لا يرى

إلاّ الله ولا يلتفت إلى سواه غافلاً عن كل ما عداه.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله معه وقبله وبعده».

وحينئذ تكون صفات العبد منزهة عن الرذائل لا يشوب علمه جهل، ولا يخالط قدرته عجز، ولا إرادته التردد، ولا علمه الباطل، بل يتعلق بما أراده الله سبحانه وتعالى، فلا يريد إلّا ما أراده الله، ولا يحب ولا يبغض إلّا في الله.

ويعبر العرفاء عن مقام فناء الأسماء بمقام الخفاء، وعن فناء الصفات والأفعال بمقام السر، ولا مشاحة عندنا في هذه المصطلحات إن لم ترجع هذه الأمور المدونة في الفلسفة إلى ما ينافي الشريعة المقدسة، وإلّا فلا يسعنا قبولها؛ لأنها ألوان وخيالات وأوهام.

السفر الثالث:

وهو السفر من الحق إلى الخلق، وليس للعارف ـ وإن وصل إلى هذا المقام ـ حق تشريع الأحكام.

وفي نظرهم أنه السير من عالم اللاهوت إلى عالم الجبروت، من الله إلى أعيان الموجودات وآثارها وما يترتب عليها من النتائج، ويعرض لمثل هذا الشخص بنظرهم الصحو التام، وعند ذاك يعرف

السالك صدور الكثرة من الوحدة الحقة، ويبقى ببقاء الله تعالى، قال عليه السلام: «إنما خلقتم للبقاء لا للفناء»[1].

ومثل هذا العارف له نصيب من النبوة وحظّ من الوحي الإلهي والإلهام النفسي وإن لم يصح له تشريع الأحكام إلى الخلق، ويتعين عليه أن يتدين بدين صاحب الشريعة والرسول المبعوث في زمانه.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2].

﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[3].

ولهذا السالك قوة اليقين، وليس له قوة التشريع من قبل الحق، ولا يلزم غيره بما أوحي إليه، ويصل هذا السفر بعد إلى عين الجمع وإلى البقاء بعد الفناء، وإن عبر بعضهم أن منزلة البقاء بعد الفناء هو السفر الرابع، ويظهر بطلانه بأدنى تأمل؛ فإن السفر الرابع هو منزلة التفريق بعد الجمع عندهم، وأن السفر الأول والثالث يتقابلان في المبدأ والمنتهى، وأن الثالث يختص بالحق دون الأول، وأما السفر الثاني والرابع فمتقابلان من وجه، واختلافهما في المبدأ والمنتهى،

١ـ غرر الحكم ودرر الكلم: ٢٧٢.

٢ـ سورة الأنعام، الآية ٧٥.

٣ـ سورة فصلت، الآية ٥٣.

واشتراكهما في أنهما بالحق.

السفر الرابع:

أن يسافر العارف من الخلق إلى الخلق، فإذا سافر وقطع هذه المنازل المعنوية ووصل إلى هذه المرحلة من الكمال جاز له تشريع الأحكام بأمر من الله على طبق المصالح، فيشاهد الملك ويسمع خطابه، وكان سفيراً بين الله وخلقه، فيشاهد أفعال الله ولوازمها وسعادة البشر والمخلوقات وشقاوتهم، ويعرف منافع الأعمال ومضارها وصلاح الخلائق في النشئتين: الدنيا والآخرة، وفساد النشئتين، وعندها يأمر بالصلاح وينهى عن الضلال، ويشاهد الخلائق وآثارهم، ويعرف رجوع الأشياء كلها إلى الله، ويوصف الرجل في هذه المرحلة بالنبي والمشرع؛ لأنه أنبأ عن بقاء الخلائق وسعادتهم وشقاوتهم، وعن أحكامهم وآثارهم، وكان دائماً متوجهاً إلى الله.

واعلم أن القوة العملية والنظرية يتكافآن في الأنوار والآثار، فبالنظرية علم اليقين، وبالعملية عين اليقين وحق اليقين.

وفي مثل هذا الشخص الذي تمت فيه الفلسفتان النظرية والعملية تصح العقوبة على مخالفة أمره ونهيه؛ حيث له مقام التشريع في الأحكام والمولوية على من شرع لهم الحكم، ويعرف

حقيقة الجنة والنار والصراط والميزان والكتب والصحف، وما جاءت به الرسل من الكتب السماوية، وما هبطت به الملائكة من الوحي، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾[1].

وهذا السفر غاية نهايته مرآة للتجلي والشهود، ونهاية سير العبد لخالقه، وبه تعرف حقيقة التوحيد الكامل وشهود الحق ذاتاً وصفة وفعلاً، ولا يحتجب عن الحق ولا بالحق عن الخلق، ويكون السالك في غاية مراتبه مجمعاً للأسماء وموردا للوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، ويحيى بحياة الحق تعالى، ويرتفع عنده حجاب الإنية، فهو عارف بعلمه ومختار باختياره وقادر بقدرته.

وحقيقة هذا الشخص هو المصطفى، وعين الاصطفاء الحقيقي وهو المثل الأعلى والمثل العليا من هذا السفر والكتاب الأول والقلم الأعلى.

ومن أعلى مراتب هذا السفر هو نبينا الكريم والرسول الأعظم صلى الله عليه وآله كما وصفه الله سبحانه وتعالى في الكتاب التدويني: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[2]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[3]، والذي

١ـ سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

٢ـ سورة القلم، الآية ٤.

٣ـ سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

أذهب عنه الرجس وطهره تطهيراً، وكانت رسالته التكوينية هي الرحمة، وهي ذات محمد ﷺ ، فوجوده رسالة تكوينية للموجودات، وأقواله وحالاته وأفعاله رسالة تشريعية في عالم الأحكام، ولعل تسميته بمحمد اقتباس من حقيقة الحمد والثناء، وهو المختص بثناء الله، ولذا افتتح الكتاب العزيز بعد التسمية باسم الحمد والثناء.

إلى هنا نقف حول ما بيناه مما ذكره صدر المتألهين في أسفاره والكتب التي تعرضت لبيان هذه الأربعة وإن كانت عبارته في أسفاره وكتبه لا تؤدي هذا التقسيم الكامل، ولا إيضاح الأسفار بما بيناه.

نظرة حول الأسفار

هنا نقف في ميدان العلم إلى ما حرره العرفاء وكتبه الفلاسفة وما قربناه من كلماتهم وأوضحنا أن المقصود في هذه الكلمات السالفة وتقريبها للصوفية القسيسين والرهبان تجد ذلك بعيداً عن خطاب أهل البيت عليهم السلام، وعما أثبته الأئمة في أذهان المسلمين، وما رتبه الشعرا ني والصوفية من زعمهم بالمكاشفة والشهود والمشاهدة، أو ما توهمه المتكلمون من الخطابة والجدل في المسائل الفلسفية، فهو بعيد عن مذاق الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام، وعن فلسفتهم الحقة وأخلاقهم واجتماعاتهم وأحكامهم، وما حررناه من الأسفار الأربعة تبعاً لما تلقيناه من دراسة الأسفار وكتب الشيخ الرئيس، وأن تقسيم الأسفار إلى أربعة كما عرفت، وتعدد الأسفار في مقامات وأحوال ومنازل ليس المقصود منها الموافقة لآراء الفلاسفة من الصوفية، ولا لما أشاروا إليه من البدايات والنهايات والمعاملات والسياسيات والأحوال واجتماع الصفات، ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا

أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾[1].

أولئك أقوام زعموا أن عبادتهم قوة التفكير في ذات الحق وفي صفاته من جمال وجلال، وأن الأسفار حركات تدريجية للنفوس، وربما كان الولي بدعوى الصوفية أعظم من كل درجات النبوة، وقد هدموا بهذه التفريعات أنظمة الشرع وقوانين الأخلاق، تخيلوا أن الوصول إلى الطريقة والحقيقة هي الغاية المطلوبة للبشر، وأصبحوا بهذه التخيلات لا يقيموا أي وزن لقوانين الدين والشريعة ولا أي ميزان لقوانين الأخلاق والاجتماع.

وهذه الآراء منهم تنكرها العقلاء والشرائع وتهوي بأهلها إلى الهلكة والاضمحلال، عاطلين عن العمل في زاوية عن الاجتماع، وما استطاع الإنسان أن يصبح ولياً من أولياء الله وخليفة في أرضه إلاّ بفضل العلم والعمل، وإن كان وجود الشخص وقابليته من البيئة والوطن والوراثة والتربية مما له الأثر العظيم في تقديم الإنسان وكماله، ولو لا العمل بقوانين التشريع وتطبيقها والعلم بها لما نال الإنسان درجات الفضيلة والكمال، ولو قلنا: إن هؤلاء خرجوا عن وظائف الإنسانية وتخلعوا عن أنظمة البشرية وأنهم في حلم توهموها الطريقة والحقيقة، لما كان جزافاً من القول.

١ـ سورة النجم، الآية ٢٣.

وأن ما حرره صدر المتألهين مقتبس مما رسمه العرفاء بزعمهم.

وعلى كل فما تعرض له صدر المتألهين في أسفاره وغيره في كتبه إن رجع إلى قوة النفس فهو راجع إلى مرتبة الإيمان واليقين وإلى الزهد والورع، لا إلى ما رتبوه من البدايات والمقامات والنهايات، فلا مشاحة في الاصطلاح، وإن رجع إلى التصرف في أنظمة الشرع والتحريف في كتاب الله وقوانين الرسل وتأويل الأحكام الشرعية فهو خارج موضوعاً عن الفلسفة الحقة، وعما جاء به المشرع الإلهي.

وإن أنصفت من نفسك وراجعت الوجدان لم تجد لما حرره العرفاء والفلاسفة في الشريعة عين ولا أثر.

ألا فانظر إلى سيرة نفوس أهل البيت عليهم السلام وحركتها في الصورة التفصيلية العلمية والعملية، وإحاطة نفوسهم وقدرتها إلى سير الموجودات لا تجد مما ذكره صدر المتألهين تبعاً للعرفاء في الأسفار الأربعة عين ولا أثر.

فقد ورد عنهم عليهم السلام: «لو لم نُزَدْ لنفد ما عندنا»[1]، وإن كانت مرتبة وجودهم ونفوسهم وعقولهم وأرواحهم لا زيادة فيها، وأن

١ـ بصائر الدرجات ١ : ٣٩٥، ح ٥.

وجودهم واقف على غاية درجاته وإن كانت مراتب علومهم التفصيلية محتاجة إلى المدد الإلهي.

ثم انظر ثانياً أنهم فسروا الأسفار بالحركات المعنوية التدريجية وطي المنازل بالأعمال الفاضلة، فيتجلى بالكمالات ويتباعد عن الرذائل، وهذا في حق سيد الأنبياء والأولياء الطاهرين وكثير من الرسل كإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام لم يكن وصولهم إلى الحقائق كسباً عملياً في مراتب اليقين والدرجات في الإيمان، بل نفوسهم الشريفة تقتضي الوصول لتلك الدرجات حسب استعدادهم وقابليتهم ومواهبهم المنطبعة في نفوسهم.

فالسفر الأول والثاني وإن لم يمتنع أن تكون الحركة فيه المعنوية تدريجية في قسم من الناس حسب قابليتهم في السير والحركة.

وأما السفر الثالث والرابع فليس الحركة فيهما تدريجية، ولاسيما في السفر الرابع، وخاتم الرسل صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام لتكامل نفوسهم التي لا نقص فيها في دائرة الممكنات فيتعين أن يكون سفرهم تكوينياً في أصل إيجادهم في غاية مراتب الوجود من نفس وروح وعقل، وتمامية جميع مراتب القوى.

وأخيراً فليس للفلسفة الحقة إلّا ما كان على ضوء القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وآله وإلّا فهي وسوسة وخيال، وسعة نطاق

الواهمة من غير مبرر ولا دليل.

وأن ما حرره الفلاسفة من تقاسيم الأسفار إن رجع إلى أمور لا تنافي الشرايع والأديان فلا مشاحة في الاصطلاح، وإن رجعت هذه الأمور إلى الفلسفة الصوفية ولم ترجع إلى مراحل الإيمان واليقين فهي من أوهام الصوفية وخيالاتهم، وإن كان الذي يقرب في الذهن من تعدد الأسفار هنا لا يتنافى مع ما عليه الشرايع والأديان، وقد أوضحوا ذلك لبيان درجات اليقين وحق اليقين.

إلفات نظر

إن قيمة العلم بقيمة المعلوم، ولما كانت قيمة الفلسفة الإلهية عظيمة جداً؛ لأن المعلوم فيها هو الواجب ومطلق الوجود، والعلم تارة يتعلق بمفردات وأخرى بنسبة شيء إلى شيء والتصديق به، فيعبر عن الأول علماً تصورياً، وعن الثاني علماً تصديقياً، ومبدأ العلم إلى الحس والخيال، ثم من الخيال إلى العاقلة، ووقوع الخطأ غالباً في ناحية العاقلة والخيال من جهة وقوع الاشتباه في إحدى الحواس من حكم الباصرة والسامعة والذائقة والشامة واللامسة، فقد تشتبه الباصرة في المرئيات بأن ترى الكبير من بعيد صغيراً، والقريب من الباصرة كبيراً بأكثر من اللازم، وقد تخطأ اللامسة في لمس الحرارة والبرودة، أو الذائقة بأكثر مما في ذات المذوق من الحلاوة والمرورة أو الملوحة، فيسري الخطأ من الحاسة إلى الخيال إلى عالم العقل.

وهذا مما لا ينبغي أن ينكره الفيلسوف، وهذا على الفلسفة النسبية أو السوفسطائية لا محذور فيه؛ لالتزامهم بالتشكيك

بالمعقولات، ولا على فلاسفة النسبيين؛ لالتزامهم وقوع الخطأ كثيراً، ولكن قد يتوجه هذا الخاطر على فلسفة الإلهيين والحقيقيين، ولكن وقوع الخطأ أحياناً لا يوجب ذهاب حقيقة المعلوم ووصول العلم إليه، ولا يرفع حقيقة الفلسفة الواقعية ولا الفلسفة الإلهية؛ لابتنائها على البراهين التي لا تختلف ولا تتخلف وإن كانت المعلومات للنفس قديقع فيها الخطأ، وأن إدراك العقل بتوسط الخيال والخيال بتوسط الحس، والقوة الحاسة في أصل وجودها وإحساسها لا خطأ فيها، وإنما يتعلق الخطأ بمطابقة الحس للمحسوس من البصر للمبصر واللمس للملموس والذائقة للمذوق.

وإذا انتهى الأمر إلى الأمور التصديقية فلابد وأن تكون مبادئها أموراً تصورية، وإذا كان التصديق بديهياً فلابد وأن تكون مقدماته بديهية أيضاً، وقد يكون الأمر التصديقي وإن كان بديهياً ولكن قد يحتاج إلى تنبيه وتجربة، وإذا جرت الحواس والخيال على وجه صحيح فلا يكون خطأ في الحكم العقلي، فإذا تمت المقدمات من إدراك الحس على ما هو عليه والخيال كان الحكم من العقل قطعياً، وعند التأمل يجد العقل أن كل مورد كان هناك خطأ فلابد وأن يقابله الصواب.

غاية الفلسفة

إن كل فن من الفنون تتقوم ذاته بغاية من الغايات وغرض من الأغراض، سواء كان للعلم موضوع واحد، وقد عرضت عليه العوارض والمسائل، كما في الفلسفة الأولى حيث إن العوارض وموضوعات العلوم تعرض على موضوع جامع بين مسائله وهو الوجود أو الموجود، أو كان العلم مما ليس له موضوع كلي يجمع مسائله، كما في غالب الفنون من علم أصول الفقه، وعلم الفقه، والعربية ونحوها، ولكن يقوم غرض من الأغراض بها وغاية من الغايات.

ولتلك الغاية والغرض يشرح أرباب الفنون كل عدة من المسائل التي يترتب عليها غرض غير الغرض من مجموع مسائل أخرى، ويعدون كل مجموعة من المسائل إذا قام بها غرض غير الغرض القائم بالمسائل الأخرى علماً في مقابل علم آخر.

والغاية لها مرحلتان: مرحلة أولى وهي نفس الغرض الموجب لتشريع الفن والعلم وتدوينه، ووجود خارجي يترتب على وجود

تلك المعلومات خارجاً.

فالغاية في المرحلة الأولى غرض ومقاصد، وفي المرحلة الثانية فائدة وثمرة مترتبة على وجود الفن بحيث لا تتخلف، وبهذه الغاية وبذلك الغرض تتمايز العلوم في أنظار العقلاء.

ولا يرى المشرعون والعقلاء أن التمايز بتعدد الموضوعات ولا باتحادها يكون اتحاد العلم، بل يرون الميزان في تعدد الفنون ووحدتها على تعدد الغرض ووحدته وتحقق تلك الغاية.

انظر إذا راجعت طبيباً وعين لك دواء، فإنه يرشدك إلى دواء قد قام به غرض خاص، وإن كان الدواء متخذاً من عدة أجسام ونباتات، ولكن الغرض من تلك النباتات واحد، فيرشده الطبيب إلى الدواء وجوز للمريض أن يأخذه، وإنما جوز له أن يأخذه من أحد النباتات؛ لأن كل واحد منهما يقوم بذلك الغرض وإن اختلفت النباتات وجوداً وحقيقة، وأما إذا قام كل نبات بغرض من الأغراض مستقلاً لا يقوم به النبات الآخر فإن الطبيب لا يمكن أن يرشده إلى كل واحد من النباتات.

إذاً فتمايز العلوم بتمايز تلك الأغراض والغايات المترتبة على الفن، وليست الأغراض والغايات هي المنافع والثمرات التي قد تترتب على العلوم خارجاً وقد لا تترتب، فإنها ليست ميزاناً لتمايز العلوم.

مثاله: أن الطالب للعربية إذا درس النحو مثلاً فقد يترتب على تعلمه صون اللسان عن الخطأ، وقد لا يترتب فيبقى على غلطه في كلامه، وهذا من قبيل الفائدة والثمرة دون الغرض.

أما الغاية من معرفة قواعد العربية ليس إلّا قابلية صون لسانه عن الخطأ في المقال واستعداده للتحفظ عن الخطأ، وهذا هو الغاية التي لا تختلف عن المسائل والعلم من تشريع فن العربية وتدوينه.

وعلى ضوء هذا البيان تعرف أن غاية الفلسفة هو استعداد النفوس الناطقة المدركة للاستكمال وبلوغها إلى أعلى درجات الكمال حسب ما تستعده النفوس من الطاقات والوصول إلى معرفة الوجود بأعلى مراتبه وأفضل منازله، وأن استكمال النفس الإنسانية بالفعل في التصديق بالحقائق في العلم والعمل على قدر وسع طاقة النفس واستعدادها للكمال، فإن استكمال النفس إنما هو من الثمرات والمنافع المترتبة على علم الفلسفة؛ لأن الطالب للفلسفة إذا تعلمها قد يترتب ذلك الاستكمال بالفعل للنفس وقد لا يترتب، وإنما يراد الاستكمال هو ترتب صلاحية النفس وقابليتها واستعدادها لتلك القواعد الفلسفية، وهذا لا يتخلف عن غرض المشرعين للفلسفة، فتشريع الفن تترتب عليه تلك الغاية وهي صلاحية النفوس للاستكمال.

وهذا هو المقصود للفلاسفة من الغاية التي شرعوا لأجلها

الفن، دون الاستكمال الفعلي للنفوس، فإنه من الفوائد دون الغايات والأغراض، وإنما الغرض والغاية في فن الفلسفة وغيرها هو صلاحية استكمال النفوس لأعلى الدرجات من ترقي مراتب النفس وأقصى مراتبها في معرفة حقائق الأشياء، وعلى نحو هذا تجري الفنون في ترتب غاياتها على مسائل الفن كصون اللسان فعلاً عن الخطأ، أو استكمال النفس بالفعل لمعرفة الحقائق الكونية.

وأن ما بيناه من الغاية والغرض إنما هو باعتبار الفلسفة الظلية والمثالية للفلسفة الواقعية، وأن الغاية في الفلسفة الواقعية هو وجود الحق، فإنه هو الوجود الحقيقي، وهو الغاية لوجوده، فوجوده والغاية في ذاته متحدان.

ولما كان معرفة الواجب تفصيلاً محال، والفلسفة الواقعية ممتنعة، حرر أرباب الفن الفلسفة الظلية والفلسفة المثالية، وجعلوا غاية هذه الفلسفة استكمال النفوس وقابلياتها لأوج الكمال والمنازل الشامخة على حسب الاستعداد والقابلية للنفوس المدركة الشاعرة.

وعلى أضواء هذا البيان وما تقدم أن الغاية في الفلسفة الحقيقية هو وجود الحق، ووجوده عين الغاية، والغاية عين وجوده، وليس هناك تحرير لفن ولا غاية من الغايات وغرض من الأغراض، وإنما الفلسفة الحقيقية وجودها عين غايتها، فلا تدرك بالعقول، ولا تحرر بالفنون.

موضوع الفلسفة

إن موضوع الفلسفة العامة هو مطلق الوجود وعوارضه اللاحقة له، أو الموجود من حيث إنه موجود قبل أن يتخصص الوجود أو يتقيد فيصير فناً خاصاً من الفنون، ويكون علماً رياضياً أو طبيعياً أو إلهياً أو اخلاقياً ونحو ذلك.

فالبحث عن مسائل مطلق الوجود هو الفن الكلي والفلسفة الأولى، أما إذا تخصص الموضوع وتقيد ببعض القيود بأن صارت الفلسفة فناً رياضياً أو طبيعياً أو إلهياً أو نفسياً أو نحو ذلك ثم جاءت العوارض بعد التخصص فهي مسائل الفنون الأخرى من أنواع الفلسفة من الطبيعيات والرياضيات والأخلاقيات ونحوها، ويصير الموضوع موضوعاً لذلك النوع من الفلسفة كالرياضي أو الطبيعي مثلاً، وتكون مسائل أنواع الفلسفة الخاصة دائماً بعد عروض موضوعات الفنون للموضوع الكلي العام في الفلسفة الأولى.

فموضوعات الفنون هي العوارض للموضوع الكلي والفن الجامع لأنواع الحكمة وهو الفلسفة الأولى.

ونزيدك توضيحاً بالمثال: أن الحيوان مثلاً يبحث عن عوارضه وأحواله بما هو حيوان، ككونه حساساً ومتحركاً وماشياً، ثم يتخصص الحيوان بالإنسانية أو الفرسية وغيرهما، فيصبح ذا أنواع بعدما كان جنساً من الأجناس، وعند ذلك فكل نوع من أنواع الحيوان له عوارض تخصه، فالإنسان مثلاً له عوارض كإدراك الكليات وقابلية الكتابة والتعلم والتعجب ونحو ذلك، وللفرس عروض الصاهلية ونحوها، وعوارض تخص كل نوع بخصوصه.

إذاً، فالأنواع هي العوارض للحيوان الكلي، وأما عوارض الأنواع فليست عوارض أولية للحيوان، فالإنسان باعتبار فصله تعرضه العوارض، أما الإنسانية والفرسية والبقرية فهي عوارض للحيوان.

إذا اتضح المثال عرفت جلياً أن موضوعات الفنون عوارض للموضوع الكلي وللأمر العام من الفلسفة الأولى، أما إذا تخصصت الفلسفة وصار الموضوع الكلي رياضياً أو نفسياً أو طبيعياً أو أخلاقياً فالعوارض بعد التخصص عوارض لموضوعات سائر الفنون، أما العوارض اللاحقة للموضوع الكلي ولمطلق الوجود من حيث إنها مسائل للفلسفة الكلية الأولى، والعوارض اللاحقة للموضوع المقيد والوجود المتخصص هي مسائل أنواع الفلسفة وأقسامها، حيث عرضت للوجود المقيد والمتخصص لا لمطلق الوجود لتكون

فلسفة عامة، والأمور العامة نعوت كلية تعرض للموجود بما هو موجود قبل التخصيص، وأما الموضوعات المتخصصة فليست من العلم العام.

وهكذا نقول في البحث عن الأسباب القصوى المعروفة بالعلل ليست من الأمور العامة.

وقد صرح صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة: أن موضوع الفلسفة العامة هو البحث عن المسائل والمحمولات العارضة على الوجود أو الموجود قبل تخصص الموضوع الكلي بموضوعات الفنون، وأما إذا جاءت العوارض على الموضوع بعد التخصص فهو بحث عن الفنون الخاصة، كالبحث عن الرياضي والطبيعي والأخلاق والاقتصاد، وليست بحثاً عن الموضوع الكلي والفلسفة الأولى.

وقد يتخطى إلى ذهن الباحث شبهة التردد في بعض المباحث؛ حيث إن بعض المباحث جاءت في الفلسفة وليست خاصة بالبحث عن أحوال الموجود من حيث الوجود، فإنهم يبحثون عن إعادة المعدوم وبحث الحال وعن استحالة الدور والتسلسل والبحث عن الماهية والعدم، وكل هذه المسائل أجنبية عن دائرة البحث الفلسفي.

ودفعه: أن البحث إما عن الماهية والعدم فاستطرادي؛ لأنهم

حيث بحثوا عن الوجود فتناسب أن يبحثوا عن العدم والماهية؛ لأن العدم نقيض الوجود، والماهية تخالفه، وأن نقيض الشيء وخلافه ربما ينسبق إلى الذهن قبل أن ينسبق إليه النظير والمماثل، وقد تعرف الأشياء بمعرفة نقائضها وما يخالفها من المعاني.

وثانياً قد يكون البحث عن الماهية عند الفيلسوف من عوارض الوجود بوجه وبتحليل فكري دقيق؛ لاتحادها مع الوجود خارجاً، وأما التعرض لإعادة المعدوم وبحث الحال والثبوت واستحالة الدور والتسلسل ففي الحقيقة ليس بحثاً عن المعدوم بما هو معدوم، فإن العدم بما هو عدم لا يقع البحث عنه، فيرجع البحث عن العدم وإعادة المعدوم والحال والدور والتسلسل بحثاً عن الوجود وحالات الوجود.

فتقول: الوجود بعد العدم هل يعاد أم لا؟

وتقول: سلسلة العلل في الوجود متناهية أم لا؟

أو أن الحال والثبوت واسطة بين الوجود والعدم أم لا؟

فترجع هذه البحوث إلى البحث عن الوجود؛ لأنها تارة تعود إلى البحث السلبي، كالبحث عن نفي الهيولي، وعن عدم إعادة المعدوم، وعن عدم وجود الحال، وأخرى يؤول البحث إلى معنى إيجابي، فالبحث عن مطلق الوجود وأحكامه يأتي تارة ببحوث سلبية وأخرى ببحوث إيجابية، وهو الغالب فيها، وأما البحث عن

المعدوم بما هو معدوم، وعن الماهية بما هي هي فاستطرادي، كمباحث النظر والدليل في الفلسفة.

وقد نذهب إلى أن البحث عن المعدوم ليس بحثاً عنه بما هو عدم، بل بحث عنه من حيث الوجود التصوري الذهني، وعن الماهية من حيث عروضها للوجود في الذهن أو في الخارج، فالبحث عن هذه الأمور يرجع إلى أحكام الوجود وعوارضه، ولو بالبحث عن الأحكام السلبية أو البحث عنها من حيث الوجود التصوري، ووجودها في عالم النفس فهي كالمباحث المتعرضة للوجود وعلله وأسبابه، وكالبحث عن الجوهر والعرض والواجب والممكن والوحدة والكثرة.

وإلى ما بيناه أخيراً من تعميم المباحث للماهية والعدم، حيث إن الموضوع ليس نفس الوجود الخارجي بما هو وجود خارجي، فهو راجع في الحقيقة إلى مفهوم الوجود، وهو أعم من الوجود الخارجي والذهني، وعليه فهو شامل للبحث عن الماهية والوجود والعدم ونحو ذلك بالمعنى الذي أوضحناه.

وببيان آخر: أن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، وتقع عوارضه الماهية والفلسفة القصوى وجميع موضوعات الفنون تقع من العوارض لموضوع الفلسفة ومحمولات عليها، ويتعين أن يكون الوجود المطلق متعيناً بنفسه مستغنياً عن التعريف والإثبات

وإلّا لم يكن موضوعاً للعلم العام.

قال الشيخ في الشفاء: لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، بل إنما عليه الدلائل الواضحة[1].

وقال في النجاة: البرهان المطلق هو برهان اللم[2].

والمضاف حقيقي وهو نفس الإضافة، ومشهوري وهو ما تعرضه الإضافة، وكذا الكلي، فالموجود الحقيقي هو الوجود، والمشهوري هو الماهية المعروضة، وأنّ من راجع أسفار صدر المتألهين في بيان موضوع الفلسفة الأولى وانقسامها إلى فلسفة إلهية وطبيعية ورياضية، وبيان عوارض كل علم لموضوعه، يجد التكلف الواضح في تصاوير الموضوعات وتقدير الحيثيات، وترى أيضاً ما في كلامه من عدم وجود جامع كلي وورود الإشكال في كثير من العلوم بتوسط الأعم أو توسط الأخص، وقد أجاب عن توسط الأخص بعدم كونه عرضاً غريباً؛ لاتحاد الفصل مع جنسه، ولم يتعرض لتصوير العلوم التي لا جامع لها في المصطلح، وإنما يلزم الجميع غرض واحد، فلا نحتاج إلى موضوع كلي في الفنون ماعدا موضوع الفلسفة؛ لأن الأحكام طارئة على الموجود بما هو

١ـ الشفاء ـ الإلهيات: ٣٥٤.

٢ـ النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ١٢٦.

موجود.

وعلى ضوء هذا البيان يتّضح أن ما أفاده الدواني من أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أو عوارض نوعه أو صنفه، لا يحل المشكلة.

وأنت عندما تراجع عبارة الأسفار والمحشين لا تجد فيها حلاً للمسألة، وأن الالتزام بموضوع كلي فقد بينا في محله أن جملة من الفنون يكفي فيها ترتب الغرض على العلم ولا حاجة للموضوع الكلي فيها، ويكفي ثبوت المحمول لموضوع المسألة، وأن يكون العرض لموضوع المسألة ذاتياً من غير حاجة إلى ما تكلفوه إلى الموضوع الكلي في جميع الفنون، وأن العوارض لابد وأن تكون عوارض ذاتية للموضوع الكلي كما يحاوله علماء الفلسفة وعلماء الأصول، فإنه لا موجب له مع عدم الموضوع الكلي في كثير من الفنون، فما تكلف به صدر المتألهين وغيره من علماء الفلسفة والأصول لا يبتني على قواعد فنية.

وأما المباحث التي تختص ببيان تصور الموضوع ومفهومه وأجزائه فيعبر عنها بالمبادئ التصورية؛ لأنها تفيد تصور المعنى من الموضوع للفن وأجزائه، وإن وقع البحث عن الجزم بثبوت المحمول وانتسابه لموضوعه، أو الجزم بموضوعية فن من الفنون فيعبر عنه بالمبادئ التصديقية؛ لأنها تفيد التصديق بانتساب

المحمولات لموضوعاتها، وأما إذا وقع البحث عن نفس المحمول فيسمى بالمبادئ الأحكامية.

المباحث العامة الفلسفية

الفلسفة الأولى العامة

الوجود والعدم

نستعرض مفهوم الوجود والعدم:

إن الوجود في المفاهيم العرفية هو طرد العدم، والعدم هو سلب الوجود ومحض اللاشيئية.

وأما الماهية فهي ما يتساوى فيها نسبة الوجود والعدم على حد سواء.

إذا نظرت إلى وجود الإنسان والحيوان والكواكب والشموس والأقمار قلت: إنها تطرد العدم، وإنها محض الثبوت، وإن سلب حقائقها هو محض العدم.

وإذا تصورت زيداً بأن له ولداً موجوداً، أو يمكن أن يكون له ولد، أو يمتنع أن يكون له ولد، فتقول في الجواب: إن له ولداً، أو يمكن أن يكون له ولد، أو يمتنع أن يكون له ولد، فالأول مفهوم الوجود، والثاني مفهوم الإمكان، والثالث مفهوم الامتناع.

فمفهوم الوجود أولي لكل مفهوم، وهو أبده البديهيات وأجلى الضروريات، وأن كل مفهوم تصوري ومعنى أفرادي يؤول إلى مفهوم الوجود وبداهته، نظير بعض القضايا البديهية التي تؤول إليها القضايا المركبة النظرية، نظير قولنا: النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضدان لا يجتمعان، من القضايا البديهية التي ترجع إليها القضايا النظرية، وحيث إن مفهوم الوجود والعدم هو المفهوم العام الأولي للمفاهيم المفردة والتصورية فلا يقع لهذا المفهوم تعريف.

امتناع تعريف الوجود

إن تعريف الوجود بالماهية والحقيقة ممتنع.

وتوضيح ذلك: أن التعريف يطلق على مفاهيم ثلاثة في جميع أبواب التعريف:

الأول: التعريف اللفظي، وهو التعريف اللغوي من تبديل مفهوم بمفهوم أوضح منه، كما إذا قلت: ما النخلة؟ فقلت: ما تثمر الرطب والبسر، فأظهرت المفهوم بصورة واضحة في ذهن المخاطب.

والثاني: التعريف بالماهيات، فيعبر عنه في الاصطلاح بالتعريف الاسمي، وبالتعريف بشرح الماهية، والتعريف في جواب «ما» الشارحة الاسمية، ويريدون بـ «ما» الشارحة الاسمية هو شرح الماهيات الذاتية أو العرضية، ولا يطلقون التعريف الاسمي على التعريف اللفظي، وإن كان المتفاهم العرفي إطلاق التعريف الاسمي على التعريف اللفظي مما هو أسبق للأذهان، ولكن الاصطلاح من الفلاسفة قد جرى على تسمية التعريف الاسمي بما

هو شرح الماهية دون التعريف اللفظي.

والتعريف بالماهية إن كان بالذاتيات كان حداً تاماً أو ناقصاً، وإن كان بالأجناس والأعراض الخاصة عبر عنه رسماً تاماً إن كان بالعرض الخاص، وإن كان بالعرض العام كان رسماً ناقصاً، أما امتناع تعريفه بجواب «ما» الشارحة للماهية، فلأن الوجود ليس له ماهية ذاتية من جنس أو فصل، ولا ماهية عرضية من عرض مساو أو عام؛ لأن سنخ الوجود يباين سنخ الماهيات الذاتية والعرضية، فلا يقع له تعريف بالماهية الذاتية أو العرضية؛ لتباين حقيقة الوجود مع الماهية.

وأما الثالث، وهو امتناع تعريفه بجواب «ما» الحقيقية فقد عرفت منا في تعريف الفلسفة: أن الفلسفة تساوق الوجود، والوجود لا يعرف إلّا بالشهود، ولا شهود إلّا للواجب سبحانه وتعالى، فهو الشاهد على كل شيء والقائم على كل موجود، ولا يمكن لأحد مشاهدة طرد العدم إلّا من العلة وهو الحق تعالى، فلا يقع له تعريف لا بالماهيات ولا بالحقيقة.

وعلى أضواء البيان تعرف أن مفهوم الوجود لا يقع كسبياً، بل هو من أوضح البديهيات، وأن الحكم عليه بالبداهة في مصطلح الفلاسفة لابد أن يراد به هو الإشارة إلى مفهوم الوجود البديهي، وليس المقصود من عباراتهم أن الحكم على مفهوم البديهي

بديهي، وإلّا كان من تحصيل الحاصل، وأن التعريف الحقيقي فهو التعريف أيضاً بالماهية ولكن بعد تمامية «هل»، وهي الكناية عن وجود الشيء، وقد تعلم ماهيته الاسمية إلّا أنه لا يعلم وجود الشيء، وعند ذاك فيسأل بـ «هل» البسيطة، فإذا أحرز وجوده يصير ذلك التعريف له بعينه تعريفاً حقيقياً، وإذا تحقق كون الشيء موجوداً في الخارج فيسأل عند ذلك بـ «ما» الحقيقية عن ماهيته، فيجاب عنه بأنه حيوان ناطق، وأما السؤال بالهلية المركبة عن عوارضه أو بـ «كم» أو بـ «كيف» أو بـ «لم» فسيأتي بيانه في بحث الماهية.

وببيان آخر: أن التعريف الاسمي هو التعريف بالماهية قبال التعريف اللفظي ما قابل التعريف بالماهية، والتعريف باللفظي وإن أطلق عليه الشيخ الرئيس في النجاة التعريف الاسمي، ولكنه خلاف المعروف بين الفلاسفة، وإن كان الأولى أن يعبر بالتعريف اللفظي بالاسمي، والتعريف بالماهية بالماهوي، والتعريف بـ «ما» الحقيقية بالتعريف الحقيقي، كما هو المناسب عرفاً في إطلاق الاسمي على اللفظي، ولعل الشيخ الرئيس أطلق في النجاة التعريف الاسمي على اللفظي بهذه المناسبة، وإن كان خلاف الاصطلاح بين المتأخرين من الفلاسفة.

وقد يطلق التعريف اللفظي على ذكر المثال، كقولك: زيد

فاعلٌ في «ضرب زيد»، وعلى النظير والضد والنقيض إذا أحرز السامع من المتكلم وترتبت الآثار عليه.

واعلم أنه لا يقع للوجود شرح؛ لأن كل شرح وبيان راجع إلى الوجود، فلو احتاج إلى شرح ومعرف لكان إما نفس الوجود وهو مستلزم للدور، وإما غيره فيلزم التسلسل، ولابد أن يرجع الأمر إلى حقيقة الوجود ومفهومه، وتأتي صورة الوجود في الذهن بصورة واضحة.

فمفهوم الوجود لدى النفس أوضح المفاهيم، وليس الوجود بمركب لا في نفسه ولا من حيث الماهية؛ إذ المفروض أنه بسيط الحقيقة، ولا من الماهية؛ إذ لا ماهية له، وقد بينا أن ليس للوجود تعريف لا بالذاتيات ولا بالأعراض واللوازم، فهو ليس له تعريف من حيث ذاته، ولا رسم، وأما أنه لا حد له؛ لأن الحد يقع مركباً، والوجود بسيط غير مركب، والحد يتحقق من الجنس والفصل، أو من الفصل وحده، ولا رسم له؛ لأن الرسم يتركب من الجنس والخاصة، أو من الخاصة وحدها، والوجود باعتبار حقيقته لا جنس له ولا فصل ولا خاصة له، وليس له عرض عام، ولا نوع له أيضاً؛ لأن المقسم لهذه الأمور هو الماهية، والوجود ليس من سنخ الماهية، وإن كان المعلول يعرف العلة باللازم وبمقدار ذات المعلول، فهو رسم غير مصطلح، ولكن هذا لا يقع تعريفاً لحقيقة

الوجود، ولا لمفهومه؛ لأن كشف المعلول الممكن لا يكشف إلّا من ناحية أنه معلول، ولا يمكن أن يعرف العلة من غير هذه الجهة.

ثم إن مفهومه أمر انتزاعي مصدري منتزع من حقيقة الوجود، وهو الذي يأتي في الأذهان واضحاً، وأما مطابق ذلك المفهوم وهو حقيقة الوجود فلا يمكن الإحاطة به؛ لأن الإحاطة بالواجب من المحالات، والإحاطة بباقي المراتب لا تقع من مراتب الوجود وإنما تقع من الوجود غير المتناهي وهو الله تعالى، وليس المقصود كونه غاية الخفاء، بل لا يمكن أن يعرف أو يحاط به.

وسيأتي منا أن الفلسفة الحقيقية معرفة الواجب والتوحيد، وما يذكر في كتب الفلسفة لمعات ذلك الوجود، وإطلاق الفلسفة عليها نوع تسامح، بل الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة الحقة، وهي ذات الحق تعالى، وما حرر في الكتب فهو أضواء الفلسفة الحقيقية لا نفس الفلسفة الواقعية، وهو الحق الذي لا يحيط به وجود ولا صورة ذهنية، وأن الوجود لا يعرف بالمثل المساوي؛ إذ لا صورة ذهنية له من هذه الجهة أصلاً مماثلة أو مساوية، وأن تحديد العلة من ناحية المعلول يعتبر رسماً من الرسوم كما أشرنا إليه، ولكنه ليس برسم مصطلح داخلاً تحت باب الكليات من الإيساغوجي.

وثانياً لا يمكن أن يعرف الوجود بالمثل والنظير، ولا بالمخالف؛ إذ ليس له ماهية لتكون أفراد تلك الماهية متماثلة،

وليس له حقيقة مخالفة لحقيقته؛ إذ ليس في الخارج إلّا الوجود، فإن الوجود أظهر من كل شيء في العلم الحصولي من جهة مفهومه، وفي العلم الحضوري من جهة حقيقته، وهذا دليل على أصالته في التقرر والمنشئية للآثار.

الوجود لا برهان عليه

إذا نظرنا إلى الوجود بما هو فهو لا يحتاج إلى إقامة البرهان على تحققه، وأي برهان يقوم ودليل لمّي على أصل تحقق الشيء؟! وإنما تقام البراهين على أظلال ذلك الوجود، وهي الوجودات الإمكانية، فحقيقة الوجود لما كانت هي عين طرد العدم وما كان ذاته عين طرد العدم لا يمكن أن يعرض له سبب وبرهان لمي، وإنما يكون ذلك بالقياس للوجودات الإمكانية أو الوجودات الإمكانية بعضها مع بعض، فإنها هي القابلة للتعليل، وأن حقيقة الوجود وحيثية ذاته هي عين حيثية آثاره من غير حاجة إلى إقامة البرهان على ذلك، ولا يمكن أن تتبدل حقيقته عن ترتب الآثار لا في الخارج ولا في الذهن، وإلّا لانقلب عن ذاته إلى ما يخالف ذاته، وكذلك الوجود الذهني فإنه له حقيقة وخارجية في عالمه وآثار مترتبة عليه، ولكن لو قسناه إلى الوجود الخارجي فلا تترتب عليه تلك الآثار الخارجية، وأن الماهية لها صورة ذهنية بخلاف الوجود فإن حقيقته عين خارجيته، وليس متقوماً بصورة ذهنية.

ومن الواضح أن لا برهان لمّي على الوجود؛ لأنه لا علة له حتى يمكن أن يستدل بها عليه، فإنه باعتبار حقيقته الثابتة غير المتناهية لا يمكن مشاهدته ولا الإحاطة به بوجه من الوجوه.

وأما البرهان الإني فلا برهان عليه أيضاً؛ لأنه يكون بالاستدلال من الأثر على مؤثره، ومن المعلول على علته، أو من أحد المعلولين لأمر ثالث على الآخر، وهو أظهر من آثاره؛ لأن ظهور كل أثر يقع به، ولأن كل ما يكون دليلاً على شيء من الأشياء يجب أن يكون مقرراً في ذاته ووجوداً في نفسه، وعندما يكون الوجود دليلاً له فلو كان غير الوجود هو الدليل عليه لكان إما العدم أو الماهية، وكيف تكون الظلمة آية النور؟! بل اللازم عند التأمل ظهور المدلول قبل الدليل، وليس أثر الوجود إلّا الوجود أو ظله، وليس الظل ظاهراً قبل الوجود.

وبتقريب آخر: أن إقامة الدليل تستدعي أموراً خمسة كما ذكروه في محله: المستدل، والدليل، والمستدل عليه، والمستدل له، والاستدلال.

وفي المقام أن المدلول نفس عين الدال، وأما في ذات الحق تعالى فنفي الحد والبرهان أوضح مما سبق؛ لأنه أبسط من كل بسيط، وأن كمال توحيده نفي الصفات عنه، فلا يتصور في حد أو رسم ولا شرح ولا بيان، ومن جهة أنه لا علة له وهو علة لكل شيء

ومبدئه وتمامه، ولا يتصور له برهان لمي، ومن جهة أنه أظهر من كل ظاهر وبه قوام كل شيء، فلا يتصور له برهاناً إنياً؛ لأن من شرط الدليل على شيء أظهريته من المدلول عليه.

ومما بيناه يتضح لك أن بعض التعريفات ترجع إلى تعريف الشيء بنفسه وتقدم الشيء على نفسه، لا إلى الدور المصطلح من توقف الشيء على نفسه، ولعل التعبير في تعريف الوجود بثابت العين للإشارة للتعبير باللازم، وأما الماهية فهي قابلة للاتصاف بالعدم، وإذا اتصفت بالعدم فلا عين لها ولا ذات، أو اشارة إلى أن الثابت الحقيقي المتقرر هو الله تعالى، وغيره لمعات ذاته وشعاع أنواره، فهو الثابت لا تغير فيه، بخلاف الماهيات الإمكانية فإنها تتجدد آناً فآن، كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[1]، و ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[2].

وأما العدم فلا تعريف له، ولا برهان عليه.

وما يراد من الإمكان في عباراتهم المقابل للوجود والعدم هو الإمكان الخاص، فإنه هو الذي يتقابل مع الوجود والعدم.

وإجمالاً: أن الوجود لا يقع له تعريف ولا برهان أصلاً، ولأن

١ـ سورة ق، الآية ١٥ .

٢ـ سورة الرحمن، الآية ٢٩ .

المعلول وإن كشف حال العلة في الجملة ولكن حيث إن العلة في منتهى الكمال وغاية وفور الوجود وبالقياس إلى تلك العلة والمعلول نفس التعلق والربط، وليس له أي حيثية من حيثيات الاستقلال، فلا يمكن للمعلول أن يكشف حال هذه العلة إلّا بوجه من الوجوه، وهو أنه معلول وله علة في منتهى الوجود وفي غاية القيام على معلولاته.

ويؤكد ما ذكرنا الحديث عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله: «رب أرني الأشياء كما هي»[1]، فطلب الرسول معرفة الأشياء وتفاصيلها وأن يعرفها على وجه التفصيل، ولم يقل صلى الله عليه وآله أرني حقيقتك كما هي؛ إذ هو أمر غير معقول وغير ممكن؛ إذ معرفة المعلول للعلة وإحاطة المعلول بالعلة من الأمور الممتنعة إن كان بمعنى الشهود والإحاطة، وإن كان بمعنى العلم الحصولي فيستلزم ـ والعياذ بالله ـ انقلاب وجوده تعالى من الحقيقة غير المتناهية إلى الصورة الذهنية، وكل من الفرضين محال.

وأن قوله صلى الله عليه وآله: «تخلقوا بأخلاق الله»[2] مؤداه الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات، فإن هذا التفسير لهذه الرواية

١ـ مفاتيح الغيب للفخر الرازي ١ : ١١٩؛ ورواه ابن أبي جمهور الأحسائي في العوالي بهذا اللفظ: «اللهم أرنا الحقائق كما هي». (عوالي اللآلي ٤ : ١٣٢، ح ٢٢٨)

٢ـ بحار الأنوار ٥٨ : ١٢٩.

أفاده صدر المتألهين في أسفاره.

ولكن من الواضح أن هذا الحديث في مقام الفلسفة الظلية التي يمكن للرسول ﷺ لقوة نوره وأشعة ظهوره أن يدركها فوق إدراك المخلوقين، ولا يمكن توجه الرواية إلى الفلسفة الحقيقية وهي ذات الحق التي عرفت أنه لا يمكن الوصول إليها، وأن المعلول بما هو لا يمكنه الإحاطة بالعلة التامة بوجه من الوجوه كما أوضحناه أن المعلول قد يكشف بعض جهات العلة إذا كانت العلة غير الواجب تعالى؛ لأن كل علة عدا الحق سبحانه هي مراتب استعداد للتأثير والتأثر، وليست علة حقيقية ولا علة واقعية إلّا ذات الحق تعالى.

أصالة الوجود أو الماهية

أول سؤال يثيره الفكر من التصور العقلي ما وقع من المحاكمة بين فلاسفة الإشراقيين تبعاً لرئيسهم شهاب الدين السهروردي وقدماء الفلاسفة من اليونان وبعض المتأخرين كالسيد الداماد من الذهاب إلى أصالة الماهية، وبين كثير من المشائين ومنهم الشيخ الرئيس وتلميذه بهمنيار وابن رشد إلى الذهاب إلى أصالة الوجود، وعلى هذا استمر الخلاف، وبالأخير أصبح الرأي الذي اختاره الأقلون من القدماء من أصالة الوجود هو الرأي السائد.

وأكد هذا المذهب نابغة الفلاسفة صدر المتألهين، ومن عصره إلى عصرنا اليوم المعروف هو أصالة الوجود، ولابد أن نستعرض أموراً قبل تحرير البحث:

العرض الأول

إن كل ممكن زوج تركيبي عند المشائين، فيجري النزاع في أصالة الوجود أو الماهية، أما الإشراقيون فيرون العقول والنفوس صرف النور والتحقق، وكذلك عند صدر المتألهين، وأنها عندهم أنوار صرفة بلا ماهيات.

وقد عبر شيخ الإشراق عن النفس بالنور المدبر، وعن العقل بالنور المفارق، وعن الله تعالى بنور الأنوار.

والجواب أن ليس غرضهم إنكار التركيب في الممكن، وإنما المقصود هو غلبة نور الوجود فيها على الإمكان، وأن حكم الماهية فيها مغلوب، فكأنه لا ماهية لها، ولا حد، لا إنكار الماهية واقعاً وأن الاتحاد بين الوجود والماهية يستدعي عدم تأصلهما، وعدم الاتحاد يستدعي أن يكون كل منهما له عينية وخارجية، وهو خلف؛ إذ الخارج ليس إلّا شيئاً واحداً، ولا اثنينية بينهما.

العرض الثاني

اعلم أن كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود، وهذا التعبير وإن وقع من المشائين، وأن الإشراقيين صرحوا أن النفوس وما فوقها من العقول أنوار محضة وتجليات نورانية، فليس

مقصودهم أن لا ماهية لها، ولا حد، بل كل ما عدا الله فله ماهية أو حد؛ إذ كل وجود يقوم بحد من الحدود، وإن لم يكن ماهية بمعنى الجنس والفصل، ولا مركباً بمعنى المادة والصورة، فنفى الماهية عنها بهذا المعنى، لا أنها وجودات لا حد فيها، وليس المراد نفي الماهية عن الوجودات المفارقة، وإنما غرضهم غلبة النورانية على الماهية والحدود واندكاك تلك الحدود لتجلي تلك الأنوار من العقول والنفوس بأعلى مراتب التجلي والظهور من ناحية الحق سبحانه، وليس عنوان التركيب في الشيء بين الوجود والماهية يختص بالمشائين دون الإشراقيين.

ويراد من الماهية هنا هو الكلي الطبيعي، وما يقال على الوجود، وإن كانت قد تطلق الماهية على الوجود المحدود المعبر عنه بهوية الشيء، وأن الوجود لا يتصف بوجود وراء نفسه، ولو كان الوجود متصفاً بالوجود لكان العارض أمراً زائداً عليه، وهو وجود فيتصف بوجود آخر، وهكذا، فوصف الوجود بالوجود وصف الشيء بنفسه، لا وصف للشيء باعتبار متعلقه، واتصاف الماهية بالوجود ليس من باب اتصاف الشيء بالعارض أيضاً، بل بمعنى تحقق الماهية بالوجود خارجاً، وأن لا اثنينية في البين إلّا بتحليل عقلي ودقة نظر.

وببيان آخر: أن البحث في أصالة الماهية والوجود يشمل

جميع مراتب الوجود من العقول وما دونها، ولا يختص البحث بما عدا العقول والنفوس كما يظهر من بعض كلمات صدر المتألهين، بناء على إشراق الحق عليها بتمام الإشراق، وأنها نور الوجود الصرف، وأن إمكانياتها مندكة في ذات الحق، فلا يشملها البحث عن أصالة الوجود، ولكن كل ما ذكروه في هذا الموضوع من إشراقاتها وتجلي نور الحق فيها لا يخرجها عن عالم الإمكان، وإنما هذه التعابير منهم مجرد تعبير أدبي؛ لعظمة العقول عندهم وجلالة شأنها، وأن المراد بالماهية ما يحكي عن مطلق الحد، وما ذكروه من أنها إنيات صرفة المراد منه تجردها عن المادة والمدة لا الماهية بالمعنى الأعم.

والظاهر من كلماتهم في «كل ممكن زوج تركيبي» هو الإمكان الذاتي، والتعبير بهذا وقع مقدمة لترتيب آثار كل واحد بحسب آثاره، وليس المراد بالإمكان هنا الإمكان الفقري المختص بالوجود، فتكون العقول والنفوس خارجة عن محل البحث، وعليه فلا منافاة بين كونها إنيات صرفة وتجليات الحق، وبهذا الاعتبار لا يجري فيها أصالة الوجود والماهية؛ لأنها أنوار الحق، ومن جهة أخرى هي ممكنة ذاتاً، والماهية أعم من الأمور المادية والأمور المجردة، وأن أصالة الوجود والماهية يقتضيان العينية في كل منهما، وهو واضح البطلان.

وتركنا وجوه الرد مفصلاً؛ لعدم الاعتناء بهذا القول، وإن تعرض للرد له المحشون من شرح المنظومة، وأن أصالة الوجود أو الماهية تبتني على جميع الأقوال على حقيقة الوجود من تعدد الوجود والموجود ومن الوحدة، ولكن بعين الوحدة كثرة، أو كون الوجود الإمكاني من أطوار الواجب وتجلياته، ونظير ذلك في الماهية من أن لها العينية أصالة أو تبعاً، وأن حقيقة الاتحاد هو الاتحاد اللامتحصل مع المتحصل بنفس المتحصل، وهذا متصور واقع، واتحاد الماهية مع الوجود من هذا القبيل، ولابد من تقدم العلة على المعلول وإلّا فلو لم يكن ذلك لكان لا وجه لتقدم أحدهما على الآخر، ومن الواضح أن تقدم العلة على المعلول ليس من باب التقدم في الشرف والزمان ونحو ذلك، بل التقدم بالذات، وسيأتي تفصيله في باب العلة والمعلول.

العرض الثالث

اعلم أن البحث عن أصالة الوجود بحث عن الهلية البسيطة، والبحث عن عوارض الوجود بحث عن الهلية المركبة، والبحث الأول بالهلية البسيطة، وهو مقدم على الهلية المركبة، وأما البحث عن المجعول كما سيأتي بيانه في أواخر بحث الوجود فنتعرض له وللفرق بينه وبين أصالة الوجود من الفوارق المتعددة، وأن لا ربط

لأحد البحثين بالآخر.

وأما الماهية لها إطلاقات، فتطلق على ما يقع في جواب ما هو، وعلى المفهوم، وعلى الوجود الحقيقي، بأن يراد ماهية الشيء إنيته، وتطلق على المفهوم المصدري من مفهوم الوجود، وهذا بخلاف الوجود فإنه لا يطلق حقيقة إلّا على طرد العدم، غايته أنه تختلف مراتبه في الشدة والضعف، ولا يطلق على معان متعددة كما هو المعروف بين الفلاسفة، بخلاف القول بتعدد الوجود والموجود، وسيأتي توضيحه.

واعلم أن أصالة الوجود والماهية في هذا البحث لا يراد بالماهية بإطلاقاتها المتعددة من الفقر الذاتي أو كونها مركباً من الجنس والفصل، أو ما تقابل الوجود من حيث إن الوجود لا حد فيه، وأن الحد من شؤون الوجود والماهية، وإنما النظر في هذا البحث هو أن المتأصل نفس الوجود أو ما يقابل الوجود مما يطلق عليه الماهية، أو مما لا يطلق عليه عنوان الماهية كالحدود، وأن اعتبار الماهية بمعنى الفقر الذاتي الذي ينطبق حتى على الوجود فليس المراد به في محل البحث هنا، فيراد في الماهية ما قابل الوجود سواء عبر بالجنس والفصل أو بالحد قبال الوجود.

غرض القائلين من الطرفين

لا ينبغي للباحث أن يتخطى الغرض الذي يقصده القائل لأصالة الوجود أو الماهية، هو أن المطابق في الخارج وما له الثبوت والتقرر من مشاهدة الحس من الباصرة والسامعة واللامسة وغيرها من الحواس، كمشاهدة الكواكب والحيوانات والنباتات والجمادات، وكل ما هو مشاهد محسوس أو يدركه العقل كالمجردات من الأرواح والعقول، هل هو مطابق الوجود أو مطابق الماهية وحقيقتها؟ وأن ليس الثابت والمتعين إلاّ حصص الماهية، وليس وراء الماهية والحصص شيء ثابت ومتقرر يعبر عنه بالوجود.

وهنا يعلم أن هذه المسألة التي هي من مهمات مسائل الفلسفة والأساس لكثير من مسائلها، أن ليس المقصود منها أن ما له الثبوت والعينية هو مفهوم الوجود ومعناه، أو مفهوم الماهية ومعناها في لغة العرب، أو في أي لغة كانت، فإن هذا النزاع يعود إلى البحث اللغوي لا بحثاً فلسفياً، والبحوث الفلسفية لا تعود إلى مفاهيم

الألفاظ، ولا إلى اللغات، ولا إلى الحقائق والمجازات اللغوية.

فينحصر البحث في توجيه الآراء بأن عينية الأشياء وظهورها في الخارج هل هو مطابق الماهية أو مطابق الوجود الحقيقي؟ وأن لا يتخطى القارئ الغرض الحقيقي من هذا البحث، وأنه حول مطابق الماهية الجزئية التي يعبر عنها بالفرد الجزئي وتلك الحدود والحصص الخاصة، وأن لا حقيقة للوجود إلاّ صرف اعتبار ينتزع من تلك الحصص، أو حول مطابقة ما في الخارج والعينية للوجود وحقيقته، ويقع البحث في نقاط:

النقطة الأولى

إن الماهيات الكلية كماهية الإنسان والحيوان أو النامي من حيث هي هي ليست إلّا هي، بمعنى أن الماهية إذا اقتصر نظرك عليها لا تجد إلّا نفس الطبيعة وأجزائها الذاتية، ولا ينضم إلى حقيقة الماهية شيء من الوجود أو العدم، ولا أي حكم من الأحكام، ولا عارض من العوارض، ولا كل شيء عدا ذاتها وأجزائها، ولا أي تقرر ولا عينية ولا ثبوت للماهيات الكلية، وإنما المقصود من البحث من القائلين بأصالة الماهية هو التوجه إلى الماهية الجزئية والفرد الخاص أو إضافة الماهية إلى الواجب والعلة المقتضية، وهو الواجب سبحانه وتعالى.

ومحط كلماتهم قديماً وحديثاً في تحرير أصالة الوجود والماهية هو أن القائلين في أصالة الماهية يقررون أصالتها من حيث إنها طبيعة جزئية تقتضي التقرر والثبوت والعينية الخارجية أو لا تقتضي ذلك، بل المدار على تحقق الوجود.

وهذا في النظر أقرب في تحرير البحث مما عليه كلماتهم

قديماً وحديثاً من إضافتها إلى الواجب، فإنه واضح المنع كما سيأتي بيانه.

فلنشرع في ناحية البرهان إلى تعين الماهية وتقررها، وهذا هو الذي يظهر من كلماتهم في تحرير النزاع وموضوع المسألة المبحوث عنها بأصالة الوجود أو الماهية من الجانبين، وإن كان أهمية الاستدلال في كل مسألة من الفنون هو ما تستند الدعوى فيها للقوانين العقلية، وما يعد في الاستدلال نوعاً من الإدراك بأن يدفع إليه الشعور الوجداني ولا يحتاج إلى تعقل وتجريد كما هو الحال بالتفكير والإدراكات النظرية والأولية غير الواضحة.

النقطة الثانية

إن الرأي بأصالة الوجود أو الماهية مما لا يجامع الرأي بأصالة الوجود والماهية معاً، فإن العينية الخارجية مما كانت الماهية مندكة بأشد الاندكاك في الوجود، وإن كانت الماهية كان الوجود كذلك، وأصالتهما مستلزمة للخلف والتناقض كما هو واضح.

النقطة الثالثة
براهين أصالة الوجود على حسب ما أدى إليه نظرنا

البرهان الأول:

هو الاستقراء العقلي الدائر بين النفي والإثبات.

وبيانه: أن لنا مفاهيم ثلاثة:

أحدها: إذا نظرنا إليه وجدناه بذاته ومطابقه سالباً لنفسية العدم وطارداً لظلمته وآب عن العدم.

ثانيها: نفس العدم والظلمة التي تذهب نورانية الشيء، ونفس المعنى السلبي من شائبة الإيجاب، ومفهوم الإباء عن العدم يناقض مفهوم العدم.

ثالثها: إذا نظرنا إلى مطابق المعنى لا نجد حسب طبعه وذاته أن يقتضي الإيجاب أو السلب، ففي حد ذاته لا اقتضاء له لا بطرف الوجود والثبوت ولا لطرف العدم، فيجوز أن يكون محققاً، ويجوز أن لا يكون ثابتاً.

فإذاً، إذا نظرنا إلى زيد الموجود فنرى أن وجوده قد أذهب العدم، وننظر مرة أخرى إليه وهو معدوم فنقول: لا وجود لزيد،

ونظر إليه مرة ثالثة إلى أنه موجود أو غير موجود، فيجوز أن يكون ثابتاً أو معدوماً، فما ناقض العدم وطرده طرداً تاماً بحيث كانت ذاته ووجوده آبية عن العدم، تعين المعنى الأول وهو الوجود.

وأما طرد الوجود وهو حقيقة النفي والسلب وهو العدم أو أن يكون وأن لا يكون، بأن كانت نسبة الوجود فيه وعدمها على حد سواء وهو عين اللا اقتضاء واللاثبوت وهو عين الماهية، لا يخرج من عالمه إلى عالم الثبوت والعينية، ولا يختلج في بال القارئ أن يتساوى نسبة الثبوت وعدمها في الماهيات الكلية دون الجزئية، أما الماهيات الجزئية والأفراد فهي بنفسها طاردة للعدم، فإن هذا التوهم لا أساس له؛ لأن الماهيات الجزئية والتفرد عين الماهيات الكلية ومن سنخها وأنواعها.

غايته أن التفرد والماهية الجزئية تزيد على الماهية الكلية ببعض القيود، وتلك القيود أيضاً من سنخ الماهية الكلية، ولذا لو وصف المعنى الكلي بقيود عديدة لم يكن الشيء متشخصاً ولا عيناً خارجية، فالماهيات بذواتها لا اقتضاء فيها لا للوجود ولا للعدم، وإن كانت بحسب العلل وسلسلتها إما موجودة وإما معدومة.

وأما إذا كان توجه النزاع في أصالة الماهية والوجود إلى إضافتها إلى الموجد الحق كما هو المحرر في كتبهم فإن تغيرت

الماهية بحسب الإضافة إلى العينية والثبوت فهذا عين تقرر الوجود وأصالته، وإن كانت الماهية لم تخرج عن عالمها بعد إضافتها إلى الواجب فلا تقرر لها لا قبل الإضافة للواجب ولا بعدها.

البرهان الثاني:

إن مبدأ الماهية لا يحمل على المتعين الخارجي أصلاً، بخلاف مبدأ الوجود فإنه عين التقرر والثبوت خارجاً، وهو حقيقة الوجود وعين الخارج، وصرف العينية.

وأما الوجود بمعناه المصدري النسبي الانتزاعي الذي هو من المعقولات الثانوية، أو المفاهيم الاعتبارية، فإنه لا تترتب عليه الآثار، وليس له عينية وخارجية، وأن كل ما له أثر ومنافع فليس من سنخ المفاهيم التي ليس لها من العينية نصيب، ولا يترتب القياس هنا.

وإن أردت ترتيب القياس فقل: إن الوجود ما به يصير كل شيء ذا حقيقة، وكل ما كان الشيء به ذا حقيقة فهو أولى بأن يكون ذا حقيقة، فالنتيجة: أن الوجود أولى أن يكون ذا حقيقة وعينية، وقد عرفت سابقاً أن الأقيسة والبراهين لا تترتب في حقيقة الوجود أصلاً، ولا يتشكل في قرارة نفسها قياس منطقي برهاني، وهذا ليس خاصاً بالوجود بل لكل معنى في ذاته ونفسه حتى لو

كان من الماهيات نظراً إلى ما رسمه بعض الحكماء، وإلّا فقد عرفت أن لا وجه للقياس الحقيقي هنا على إثبات حقيقية الوجود وتقرره، وإنما هذا صورة قياس، لا قياس واقعي، وإن ذكره بعضهم بصورة القياس.

البرهان الثالث:

وهو برهان الخلف والمناقضة، أو انقلاب الحقيقة:

إن من المسلمات عند الفلاسفة قديماً وحديثاً ومن القضايا التي قياساتها معها أن الماهية من حيث هي هي ليست إلّا هي، وليست الماهية إلّا نفس الماهية وأجزائها من الذاتيات، فهي بذاتها ليست نقيضاً للعدم، والماهية إن بقيت على فطرتها وجبلتها من اللااقتضاء واللاثبوت.

كيف ومع هذا الحال أصبحت طاردة للعدم ونافية له؟! وهذه مناقضة واضحة؛ لأن ما فرض أن ذاته اللا اقتضاء أصبح مقتضياً للتقرر والثبوت، ويلزم أيضاً اجتماع المتنافيين من سلب العدم وطرده، من تحقق اللا اقتضاء، وإذا خرجت الماهية عن حقيقتها من تساوي النسبة كان خلفاً، وأصبحت عين الوجود والتقرر، فأصبحت موجودة ومحققة، وقد فرضنا أن لا اقتضاء لها بالقياس إلى الوجود والعدم.

فالشق الأول من البرهان يستدعي المناقضة في ذات الماهية، والشق الثاني يستدعي انقلاب الماهية عن ذاتها إلى ذات أخرى من اللا اقتضاء إلى الاقتضاء والإباء عن العدم.

ومن الواضح أن الذاتيات لا تتخلف عن ذاتها، ولا تنقلب عما هي عليه.

إذاً، فدفعاً للانقلاب والمناقضة يتعين أن يكون التقرر والثبوت والأصالة للوجود دون الماهية، وإلّا لزم تخلف الذاتي عن ذاته وذاتياته من الأجزاء، وانقلاب الحقيقة والماهية إلى حقيقة أخرى وهي حقيقة الثبوت والتقرر، وكل من الفرضين محال باطل في نفسه.

فاتضح أن مقام ذات الماهية لا تستحق الوجود أو العدم، وإن استحقت الوجود فهو من ناحية الفاعل والجاعل الذي يكسي الماهية ثوب الإشراق والتجلي، وأن الوجود هو الذي تترتب عليه الآثار والمنافع، وأن الوجود يباين الماهية في المعنى، وأن الماهية في مرتبة المعروضية للوجود، وليس الوجود والعدم مأخوذاً في ذاتها، وإن حصروا اتصافها بالوجود من ناحية الفاعل، وبالوجود تخرج عن حد التساوي إلى الوجود أو العدم، فحيثية الوجود هي المتأصلة، وإلّا كان حال الماهية قبل الانتساب إلى الفاعل وبعده على حد سواء، فيلزم أن تكون الماهية من حيث نفسها مستحقة

للوجود.

وهذا هو مفاد معنى الانقلاب، وقد يتخطى إلى الذهن خاطر أن الماهية وإن كانت لا اقتضاء لها بالقياس إلى الوجود والعدم، ولكن بمجرد اتصالها بالفاعل والعلة تكسى حلة التقرر والثبوت كما هو محل تحرير النزاع بين القائلين بأصالة الوجود والماهية على مذهب من قال بأصالة الماهية.

والدفع: أن من الواضح أن مجرد الانتساب من غير تقرر وثبوت مجرد وهم وخيال، وما لم تكن إضافة الحق سبحانه على هياكل الماهيات إشراقية والتحلي بنور الوجود فلا وجود للشيء، وما هي إلّا أوهام وخيالات لا تنسب إلى فاضل، فضلاً عمن هو رجل التحقيق والبرهان.

البرهان الرابع:

وهو قصور الماهية عن الجعل:

اعلم أن الماهية لا يتعلق بها الجعل، سواء كان الجعل بسيطاً كجعل زيد موجوداً، أو كان الجعل مركباً كقولك: زيد قائم، فتقصد بقولك: زيد قائم بثبوت القيام لزيد.

ومن الواضح أن ما يتعلق به الجعل البسيط أو الجعل المركب لا تكون له الأصالة والعينية.

بيانه: أن حمل كل محمول إذا حمل على موضوعه على وجه الحقيقة لابد وأن يكون مبدأ المحمول متحداً مع الموضوع بذاته بلا توسيط مقدمة أجنبية، ولا يحتاج إلى جهة تعليلية أو جهة تقييدية، وأما إذا احتاج ثبوت المحمول للموضوع إلى توسيط وضم شيء آخر غير المحمول على الموضوع كان المحمول غير ثابت بذاته وحقيقته للموضوع، وصار ثبوت المحمول للموضوع بشرط انضمام ذلك الوسيط أو الجهة التقييدية.

المثال: إذا حملت البياض على أفراد من بياض الجسم والعاج أو الثلج حملاً فإنه لا يحتاج إلى توسيط شيء آخر غير ذات البياض، بخلاف ما إذا قلت: الجسم أبيض، لكنه بالتوسيط ههنا تقول: إن الماهية موجودة، ولمكان قصورها الذاتي لا يمكن أن يتعلق بها الجعل ابتداء، وإذا قلت: إنها مجعولة فمعناه أنها قد أشرب فيها انضمام الوجود إلى الماهية، فبعد هذا الانضمام والتقييد صح انتساب التقرر والوجود لها بكل معنى الكلمة بمبدأ المجعولية والتقرر.

وأما الماهية فلا تتصف بالوجود من غير توسيط وتقييدها بالوجود، وأن تقييد الماهية بالوجود يصحح حمل الوجود عليها، لكن لا حملاً شايعاً صناعياً، أعني اتحاد الموضوع مع المحمول في الوجود على وجه كأن وجود أحدهما عين وجود الآخر بالحقيقة

في كل من الموضوع والمحمول في الماهية والوجود، بل حملاً عرضياً وانتساباً مجازياً؛ حيث إن انتساب الوجود إلى الماهية لا يقع إلّا بنسبة عرضية.

فصح لك أن تقول: إن الوجود بنفسه موجود، وأما الماهية فموجودة بالعرض وتابعة للوجود، فبالحمل الشايع جاز سلب الوجود عن الماهية، وإن كان لا يصح بالحمل العرضي سلب الوجود والتقرر عن الماهية، وكان القول بأصالة الماهية يستدعي أن تكون الماهية واجبة الوجود، واللازم باطل، فالملزوم مثله، وهو بطلان أصالة الماهية أيضاً.

البرهان الخامس: لزوم ترتب الآثار على الماهية في الذهن:

قد استدل صدر المتألهين بأن الماهية غير أصيلة، وأن الأصالة للوجود؛ لأن الماهية في الخارج ذات الآثار والمنافع والخيرات، وهي بنفسها وحقيقتها موجودة في التصور وفي عالم النفس، فلو كانت لها الأصالة لكانت جميع المنافع والخيرات كما تستتبعها في مقام الوجود الخارجي تستتبعها أيضاً في الوجود الذهني، وعلى حسب الواقع أن الماهية في عالم الذهن لا تترتب عليها الآثار أصلاً.

فيعلم من ذلك أن الآثار والمنافع والخيرات تابعة لنفس

الوجود الخارجي، ولذا لما جاءت الماهية بالذهن لم تترتب عليها الآثار والمنافع والخيرات تابعة لنفس الوجود الخارجي، ولذا لما جاءت الماهية بالذهن لم تترتب عليها الآثار الخارجية من المنافع والخيرات، ولو كانت هي الأصيلة لترتبت عليها الآثار والمنافع والخيرات في عالم الخارج وفي عالم الذهن، وحسب الفرض أن الماهية في عالم الذهن لا تترتب عليها الآثار.

فإذاً، الآثار والخيرات قائمة بالوجود الخارجي دون الماهية، وإلّا لقامت بها الآثار والخيرات حتى في عالم وجودها الذهني؛ إذ حقيقة الماهية محفوظة في عالم الوجود الخارجي وعالم الوجود الذهني.

وقد يتخطى إلى الذهن خاطر أن الماهية في عالم الخارج لها انتساب إلى الحق تعالى، ومن حيث هذا الانتساب ترتبت عليها الآثار والخيرات، ولما كانت في الذهن فغير منتسبة إلى الحق بل منتسبة إلى النفس، وحيث انتسبت إلى النفس والنفس ضعيفة فلا يترتب عليها الآثار في عالم النفس والتصور.

وهذا الخاطر يندفع بأدنى التفات؛ لأن حال وجودها خارجاً قد انتسبت إلى الحق، فهذا الانتساب إن غيرها عن فطرتها وحقيقتها وذاتها الواقعية فما هو إلّا من جهة أنها قد تحلت بالوجود، ولا نعني من الوجود الإمكاني إلّا انتساب الأشياء إلى ذاته تعالى، وهو

عين وجودها وعين ارتباطها بالحق وفنائها في ذاته المقدسة بأشد مراتب الارتباط، ارتباط المعنى الحرفي بالاسمي، والوجود الفاني بالوجود الغني، وأن نفس هذا الوجود عين الارتباط بالحق وصرف الفناء به تعالى، لا أنه من قبيل العارض والمعروض، وأن الوجود شيء قد ارتبط بالحق تعالى، ولا شيئية للموجودات في قبال الحق تعالى؛ لأنها صرف الفناء في الحق، وعين التعلق به والفناء في ذاته، فلا مورد لهذا الخاطر، وليس له صورة علمية، وإن حرره كثير من أكابر المعقول في كتبهم.

وببيان واضح: أن الماهية هي المتحققة واقعاً في عالم الخارج والذهن، ولو كانت أصيلة وعينية لترتبت عليها الآثار والمنافع والخيرات في عالم الوجود الذهني كما تترتب الخيرات والمنافع على الأمور الخارجية؛ لأن الحق أن الماهية حاصلة في الخارج وفي الذهن، وإذا كانت بهويتها ونفسيتها مثار التحقق والمنافع والخيرات فلابد أن تكون هذه الشؤون كلها محققة أيضاً في عالم الذهن؛ لأنها متحققة في النشأتين: في نشأة الذهن ونشأة الخارج، فكيف ترتبت عليها الآثار في الخارج دون الذهن؟! مع أنها محققة في عالم الذهن وفي عالم الخارج، وليست الماهية في عالم الذهن شبحاً مجرداً وخيالاً لا واقعية له، وإلّا لما كانت مرآة في عالم التصور والخارج، وكانت أجنبية عن الكشف لما في الواقع،

وحيث لم تكن ذات الآثار في نشأة الذهن والخارج تعين أن الذي عليه الآثار ليس إلّا الوجود العيني دون الوجود الذهني الاعتباري، فمثار المنافع ومحل الخيرات وموطن البركات ليس إلّا الوجود، وعلى عكس ذلك الماهية، فهي مثار الكثرة والاختلاف والتعدد والتباين.

وبنظرة أخرى: أن الماهية لو كانت عينية ومتقررة لكانت عين الوجود، والمفروض خلافه، فإنه يصح لك أن تقول: إن الماهية متقررة وموجودة، وليست بمتقررة ولا بموجودة، وأن للماهية حيثية وللوجود حيثية أخرى، وأن التقرر الخارجي إما أن يكون بحيثية الماهية وإما بحيثية الوجود، وأن حقيقة الماهية لا تقتضي التقرر والثبوت، فينحصر التقرر والعينية بالوجود، وأن ليس لها التقرر إلّا تبعاً للوجود.

البرهان السادس: عدم صحة الحمل على القول بأصالة الماهية:

اعلم أنه إذا قلنا بأصالة الماهية لم يصح الحمل، ولا حمل صفات الواجب عليه تعالى، ولابد في الحمل من ثبوت المحمول واتحاده مع المحمول عليه، وهذا يتم في الحمل الشائع الصناعي، وليس المقصود من كلماتهم من صحة الحمل وعدمه هو الحمل الأولي، بل المراد هو الحمل بالمعنى الشايع الصناعي، وإلّا فالحمل

الأولي ليس مناط تحقق الوجود، ولذا تحمل المفاهيم المتعددة من قولك: زيد عالم وكريم وعطوف ومتقٍ، كما تقول: إن الله هو العالم القادر المريد السميع البصير.

فالمفاهيم وإن اختلفت ولكن المطابق واحد، وأن القول بأصالة الماهية من لوازمه عدم صحة الحمل؛ لاختلاف كل ماهية عن الأخرى في ذاتها وذاتياتها.

ومن الواضح أنك تقول: إن الواجب تعالى عالم قادر حي مريد إلى آخر الصفات المتحدة مع ذاته المقدسة، ولو كانت الصفات في الذات المقدسة من حقائق الماهيات لزم عدم حمل بعضها على بعض، وعدم اتحاد كلها مع الذات المقدسة، فيلزم في الذات التكثر والتعدد باعتبار نفسها وباعتبار صفاته تعالى.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بأصالة الوجود، فإنها ولو اختلفت مفهوماً ولكنها متحدة خارجاً وعيناً، فالذات عين الصفات وجوداً، وجميع الصفات عين الذات حقيقة.

وبكلمة موجزة: أن القول بأصالة الماهية يستدعي عدم صحة الحمل على الموضوع، وعدم اجتماع الصفات والمفاهيم المتعددة على حقيقة عينية واحدة، والمفروض صحة الحمل، وأن لا صحة للحمل إلّا بأصالة الوجود وتقرره واعتبارية الماهية.

وببيان آخر: أن أصالة الوجود تصحح حمل شيء على شيء

إذا كان بين الشيئين جهة اتحاد وجهة اختلاف.

مثلاً يصح حمل الإنسان على أفراده؛ لاتحادهما في الوجود، ويصح حمل الضاحك أو المتعجب على أفراد الإنسان الضاحك أو المتعجب مع الإنسان في انطباقهما على الأفراد، وأن حمل شيء على آخر إما لأن كلاً من المحمول والموضوع ينسبان بنسبة تامة، فيحمل أحدهما على الآخر بحمل شايع صناعي؛ لاتحاد الموضوع والمحمول في الوجود، وإما أن أحدهما ينسب إلى الآخر بنسبة حقيقية، وينسب الآخر إلى الأول بالعرض والمجاز، كما في قولك: الإنسان ضاحك، فإذا حمل أحد العناوين على الآخر لاتحادهما في الوجود ولو على نحو بالعرض والتجوز صح الحمل بينهما، وإذا لم يتصادق وجود المحمول مع وجود الموضوع لا أصالة ولا تبعاً وعرضاً لم يصح الحمل، وكان بين الشيئين تغاير وتباين بكل معنى الكلمة، ومن هذا يحدس الفطن أن الماهية غير قابلة للأصالة؛ إذ الشيء ما لم يكن قابلاً للحمل والتحصل فكيف يبرز من عالم السلب والعدم إلى عالم الإيجاب والثبوت؟!

وينفتح على القائلين بأصالة الماهية باب واسع من الإشكال، هو انفكاك عرى الوحدة بين الموجودات، والمخالفة بين عامة الكائنات، فلا يشترك بعض مع بعض في أي جهة كانت، وقد يتسرى الإشكال في الوحدة الحقة ـ والعياذ بالله ـ أن لا اتحاد بين

الذات والصفات، ولا اتحاد بين الصفات بعضها مع بعض، ويكون العلم حقيقة لا يجامع القدرة، والقدرة معنى لا تجامع الإرادة، والإرادة لا تجامع الحياة والسمع والبصر، فالاتحاد في الوجود عليه مدار الحمل، ولولا الوجود لا وحدة بين الأشياء، وإذ لا وحدة فلا حمل في كافة الموجودات، إذاً تدور الوحدة بين الأشياء على الوجود والحمل، وإذا لم يتحد شيء مع آخر في الخارج لم يصح الحمل؛ فإن الشيء لا يصح حمله على ما ينافيه، من جميع الجهات.

كما أنه إذا اتحد شيء مع آخر من جميع الجهات كان من حمل الشيء على نفسه، كقولك: الإنسان بشر، فهو من باب صورة الحمل، لا من الحمل الحقيقي؛ لما علم في محله من أن الحمل يستدعي اتحاداً من جهة، وتغايراً من جهة أخرى.

أما المفاهيم والماهيات فهي مثار الكثرة والاختلاف دائماً، ومن أجل ذلك لا يصح حمل الماهية على ماهية أخرى، ولا مفهوم على مفهوم آخر، بل يتسرى الإشكال في واجب الوجود على القول بأصالة الماهية، وتستحكم شبهة ابن كمونة المعروفة في جواز ثبوت واجبين مختلفين في الماهية من جميع الجهات، وليس بينهما اجتماع، وإن كان المعروف من بعض الفلاسفة ما ينافي هذا التوهم، بأن بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية يختص بما عدا

الواجب سبحانه، وأن الواجب عند الكل هو صرف الوجود، وأن البحث في أصالة الماهية وأصالة الوجود فيما عدا الواجب من وجود الممكنات دون وجود الواجب الحق، أو على ما اختاره بعضهم من أن الواجب الحق سبحانه فوق عنوان الوجود والعدم، وأن الوجود والعدم فيما دون ذاته تعالى.

وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله على ما نختاره من أنه هو الوجود المطلق، وأن وجوده سبحانه فوق ما لا يتناها من كل جهة، وفيما عداه هو الوجود الممكن المحدود بحدود خاصة، أو أنه سبحانه وتعالى وجود يباين سائر الموجودات، وأنه من كمال ذاته تعالى التأثير في كل وجود وموجود مع المباينة، وذلك من كمال العلة هو التأثير مع المباينة في حقيقة الوجود، وأن اعتبار السنخية بين العلة والمعلول من شؤون الوجودات الطبيعية، وأن العلة تناسب التأثير في المعلول مع عدم السنخية في الوجود، وسيأتي توضيح ذلك في المباحث الآتية، إن شاء الله تعالى.

نظرة

اعلم أنه على القول بأصالة الماهية فهل يجري هذا القول في الواجب أيضاً؟

يظهر من بعض الكلمات أن النزاع يختص بما عدا الواجب وراء الماهية والوجود، أو أنه نفس الوجود، وأن النزاع بأصالة الوجود وأصالة الماهية يختص بالممكنات.

ولكن التحقيق من هذا البحث هو التعميم للواجب والممكن، وعند ذاك فيتوجه عليه أن الواجب لا تعدد فيه لا من حيث الذات ولا من حيث الصفات، ولازم أن الأصالة للماهية هو تعدد الواجب؛ لأنها مثار الكثرة والاختلاف.

وهذا مما يتنافى مع ذات الواجب.

وأما إذا كانت ماهيته لا اختلاف فيها ولا تعدد وأنها في الواجب عين الوحدة فهو ينافي حقيقة الماهية، وأن حقيقتها مثار التعدد والكثرة والاختلاف والتباين، ولازم جريان نزاع الماهية في الواجب التنافي والتناقض في الواجب، ولازم ذلك ورود شبهة ابن كمونة كما سيأتي بيانه.

فهو من حيث ذاته تعالى واحد لا تعدد فيه، ومن حيث إنه ماهية من الماهيات فلازمه التعدد بين الذات والصفات، وتعدد الصفات بعضها مع بعض، وعندها فيحصل التنافي بين الواجبية التي حقيقتها الوحدة في الذات والصفات والتعدد من حيث الماهية؛ لأنها مثار الكثرة والاختلاف، ولعل من حاول اختصاص البحث في أصالة الوجود والماهية بغير الواجب فراراً من هذا المحذور، وإلّا فمن الواضح أن لزوم تعدد الواجب بحسب تعدد الماهية واختلافهما مما لا ينطبق على الواجب تعالى؛ فإن الواجب هو المتحد في الذات والصفات، وكونه الغني المطلق، وكونه الشيء الذي لا فقر فيه ولا احتياج، ومع هذا فكيف يكون من سنخ الماهيات التي من لوازمها التركيب والتعدد والاحتياج إلى أجزائه؟! وهذا ينافي الواجبية، فالقول بأصالة الماهية حتى في الواجب مما يلزم منه المحاذير المتعددة من تعدد الذات والصفات وتعدد الصفات، واحتياج كل ماهية إلى خصوصية يتركب منها الشيء، ولازم ذلك احتياجه إلى أجزائه وصفاته، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وإذا فرضنا أن كل حقيقة مركبة من الماهية والوجود لزم أن يكون واجب الوجود مركباً من شيئين، وللزم أن يكون كل واحد من الواجبين فاقداً لكمالات الآخر، سواء كان الواجبان من

الماهيات، أو المركب من الماهية والوجود؛ لافتقار كل مركب إلى أجزائه، سواء كانت كل الأجزاء من سنخ الماهية، أو المركب منهما، وكل ذلك ينافي الواجبية.

النقوض الواردة على أصالة الماهية

قد ذكر صدر المتألهين في مشاعره وكتبه نقوضاً على القائلين بأصالة الماهية.

وتوضيحه: أنه يجب تقدم العلة على المعلول إذا قلنا بأن التشكيك في الماهية غير معقول، فإذا كانتا من نوع واحد أو جنس واحد كما في علية نار لنار، أو علية الهيولى والصور للجسم، وقلنا: إن الوجود اعتباري وليس هو التقرر والثبوت الخارجي، لزم أن الماهية النوعية النارية نار متقدمة، والماهية نار متأخرة، والماهية الجنسية الجوهرية في أنها جوهر متقدمة بما هي علة، وهي في أنها جوهر متأخرة بما هي في المعلول، فيلزم التشكيك في ذات الماهية الواحدة.

فإذا قلنا بعدم التشكيك في الماهية كما هو رأي كثير منهم ولا يرد الإشكال على أصالة الوجود أن المتقدم والمتأخر وإن كان نفس الماهية إلّا أن ما به التقدم والتأخر هو الوجود.

وإذا أخذت نظرة في ما ذكره صدر المتألهين في مشاعره

وتبعه على ذلك من تأخر عنه كالحكيم السبزواري وغيره لا تجدها إلّا نقوضاً على القول بأصالة الماهية، فإنه يمكن التجاوز عن هذه البراهين أن الماهية لا تكون ذات الآثار والخيرات إلّا في عالم العينية الخارجية، أما إذا جاءت في الذهن فهي ليست تلك الماهية العينية الخارجية، بل شبحها وظلالها، وأن بعض الإشكالات مبنية على عدم التشكيك في الماهية كما في علية نار لنار.

فلو التزم القائل بالتشكيك بالماهية كالتشكيك في الوجود لم يتوجه هذا النقض.

وإجمالاً: أن الفرق واضح بين كون البرهان مثبتاً للمطلوب وبين كونه نقضاً، وأن البراهين النقضية لا توجب إثبات المطلوب، فالعمدة ما بيناه من البراهين المتقدمة التي لم تبتنِ على النقوض فإنها مثبتة للمطلوب.

أدلة القائلين بأصالة الماهية

ذهب شيخ الإشراق والفلاسفة من الإشراقيين إلى أصالة الماهية.

أحدها: ما ذهب إليه في حكمة الإشراق أنه إذا كان الوجود بالقياس إلى الماهية وصفاً وذلك الوصف زائد على الماهية في الأعيان والخارج فللوجود نسبة إلى الماهية، ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة، وهكذا فيلزم التسلسل.

ومن الواضح في الدفع أن النسبة ليست أمراً عينياً ولا خارجياً، وليس لها وجود إلّا في العقل، وأن التسلسل في الأمور الاعتبارية ينتهي وينقطع بانقطاع الاعتبار.

وثانياً: أن الوجود ليس صفة زائدة على الماهية في الخارج بحيث تكون أمراً ينضم إليها؛ لأن الوجود والماهية متحدان في الخارج، وإنما زيادة الوجود على الماهية في عالم التصور وتحليل العقل، فإن العقل يحلل الموجودات ـ ما عدا الله سبحانه ـ إلى ماهية ووجود.

ثانيهما: أن الوجود لو كان في الأعيان والخارج لكان قائماً بالماهية، وقيامه بالماهية إما أن يكون بالماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها، وإما بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين من الوجود والعدم، أو قيام الوجود بالماهية المجردة عن الوجود، ولازمه ارتفاع النقيضين، وهو أمر غير معقول.

ثالثها: أن الوجود لو كان صفة للماهية، والماهية موصوفة بالوجود، وعند ذلك فلا يخلو أن تكون الماهية موجودة بعد الوجود أو قبله أو موجودة معه، واللوازم الثلاثة باطلة.

أما الوجه الأول ـ وهو كون الماهية موجودة بعد الوجود ـ فللزوم حصول الوجود بالاستقلال، فلا قابلية عند ذلك ولا صفتية بينهما.

وأما الوجه الثاني فلأن الماهية حينئذ موجودة قبل الوجود.

وأما الوجه الثالث فلأن الماهية عند ذلك موجودة مع الوجود لا بالوجود نفسه، وحينئذ فلها وجود آخر، وينتقل الكلام عند ذلك في وجودها الآخر وهكذا، فيلزم التسلسل.

والجواب عن هذين البرهانين: أن اتصاف الماهية بالوجود ليس أمراً خارجياً، وإنما هو أمر عقلي، وليس اتصاف أحدهما بالآخر كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة بالمعروض ليكون للماهية وجود منفرد، ولوجودها وجود حتى يتصف

أحدهما بالآخر، وإنما هما أمر واحد من غير تقدم وتأخر، ولا معية بينهما، وإنما اتصاف أحدهما بالآخر عقلي.

وما أفاده شيخ الإشراق وغيره في أصالة الماهية إنما هي نقوض على القول بأصالة الوجود، وقد عرفت منا أن النقوض ليست أدلة وبراهين في إثبات المطلوب.

بيان الملازمة:

إن الماهيات بطبيعة نفسها لا تقتضي العينية ولا العدم، وإنما تقتضي الوجود من ناحية الفاعل، ومن جهة سلسلة العلل، وإن كانت بطبيعة ذاتها تقتضي التقرر والثبوت، والمفروض أن ذاتها وذاتياتها لا تنفك أزلاً وأبداً عن نفسها، وأنها واجدة لذاتها وذاتياتها ومحصلة للوازمها، وإذا لم تنفك عن ذاتها وأجزائها وهي ملازمة للتقرر والفعلية والتحصل والعينية فيكون لها عند ذاك عين الثبوت والتقرر؛ لأن ذاتياتها لا تختلف ولا تتخلف عنها، فلازم القول بأصالة الماهية هو وجوب تأكد التقرر لها أزلاً وأبداً.

ومن المحقق أن كافة الفلاسفة غير ملتزمين بهذا اللازم البيّن، وما ذاك إلّا أنهم لا يرونها دائمة التحقق، ولا أزلية الثبوت، بل أن لا اقتضاء في نفسها من حيث العينية والخارج.

ولكن عند التأمل ينحل هذا البرهان إلى لازم باطل يلزم

القائلين بأصالة الماهية، وهو تقرر الماهية أزلاً وأبداً، واللازم واضح البطلان.

ويجوز أن يقال: إن كل ما تعرضوا إليه في أصالة الوجود يقال به بأصالة الماهية من أزلية ماهية الواجب، وأن كل ما نفرضه من أصالة الوجود نفرضه في أصالة الماهية من التقرر والوحدة والتشكيك في مراتب الماهية، وإذا تم هذا الوجه فلا تظهر نتيجة في الخلاف بين أصالة الوجود وأصالة الماهية، بل تصبح المسألة لغوية.

ولكن قد عرفت ـ من أوائل البحث إلى هنا ـ أن النزاع معنوي، وراجع إلى مطابق مفهوم الوجود ومطابق مفهوم الماهية، وهو أن حقيقة الوجود لا تجامع حقيقة الماهية، فإن الوجود هو التقرر والعينية، والماهية هي تساوي الثبوت والعدم، فهي عين اللااقتضاء، والوجود عين التقرر والثبوت، ويصح حقيقة سلب الوجود والتقرر عن الماهية.

ومما يقرب ما بيناه أن القائلين بأصالة الماهية إنما يقولون به في مقام إضافتها إلى الحق تعالى، وهذا هو محور النزاع بينهم وبين القائلين بأصالة الوجود، وأن هذه النسبة إن غيرت كيانها وكان لها التقرر بعد أن لم يكن وكان من ناحية إضافة الوجود من الحق سبحانه إليها وإلّا فهي باقية على حالها من اللا اقتضاء وعدم الثبوت

كما أوضحناه.

وقد ذكر بعض الفلاسفة ـ كصدر المتألهين في مشاعره وسائر كتبه ـ براهين لأصالة الوجود، وأدلة نقضية على القائلين بأصالة الماهية:

أولاً: أن الوجود خير محض، والعدم شر محض.

وهذا الدليل يتم بما سنذكره في محله مما يدفع عنه شبهة المصادرة، فيتم هذا على وجه البرهان بما سنبينه، وإلّا فبنفسه لا يقع برهاناً، بل من المصادرات الواضحة.

ثانياً: أن الماهية في الذهن والخارج مما تحصل بنفسها لا أن الماهية تنحصر في الذهن فقط، ولو كانت هي الأصيلة لترتبت عليها الآثار في الذهن والخارج.

وهذا الدليل النقضي يجوز أن يتخلص منه الفيلسوف بأن الماهية في الذهن شبح الماهية الخارجية كما ذهب إليه القائلون بأصالة الوجود بأن الوجود الذهني ظل للوجود في الخارج، ولذا لا تترتب عليه الآثار الخارجية.

وثالثاً: ما ذكره في باب العلة والمعلول كما أوردناه بأنه لا يتم القول بأصالة الماهية في باب العلة والمعلول؛ لعدم التشكيك في الماهية.

فيجوز أن يدفع بالذهاب إلى التشكيك في الماهية.

وإجمالاً: أن أكثر ما جاء به في المشاعر وسائر كتبه أدلة نقضية يمكن التخلص عنها جدلاً من القائلين بأصالة الماهية، وإن كانت خلاف الواقع حسب ما بيناه، ولذا أنه في أسفاره وجه الاستدلال على عدم أصالة الماهية بقصورها عن التقرر والثبوت؛ لأن ذاتها لا اقتضاء بالقياس إلى الوجود والعدم.

لوازم الخلاف بين أصالة الوجود وأصالة الماهية

إن الخير يلازم الوجود، والشر يلازم الماهية، والفلاسفة من القدماء وأتباع أفلاطون يرون الشر هو العدم نفسه، أو المنسوب إلى العدم وهو الماهية، والخير هو نفس الوجود وما يتبعه من المنافع والآثار، وهذا من الفلاسفة اصطلاح في مفهوم الخير والشر كما اصطلحوا على الوجود بالنور وعلى العدم بالظلمة، وليس لفظ الخير والشر والعدم والظلمة متساوية.

ولكن الفلاسفة يصطلحون على بعض الأسماء ويطلقونها على بعض المسميات لوجود مناط التسمية وملاكها بنظرهم، وأن غالب التسميات عند الفلاسفة أن الملاك والمناط بين المعنيين لا بمناط لوضع لغة، كما أطلقوا لفظ الماهيات على الأودية، والماء على الوجود من قوله: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [١] فأطلقوا على الوجود لفظ الماء، وعلى الماهية الأودية.

١ـ سورة الرعد، الآية ١٧.

وللفلاسفة توسع في مفاهيم الألفاظ وموضوعاتها على معانيها، وتخريج الألفاظ إلى غير معانيها، فيعدلون عن قانون اللغة وسنن العربية وسائر اللغات إلى مصطلحات عندهم، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا كان ذلك مجرد اصطلاح منهم.

فالخير والشر من لوازم الوجود والعدم، فالخير هو المعنى العام الشامل للمنافع والتجارات والزراعات والنباتات وثمرات الطبيعة وعلم النبات والحيوان، وكل ما تقوم به أضواء هذه الكلمة من معنى فرض لها من الخير المساوق للفلسفة: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوهَا﴾[1]، والشر خلاف هذه الأمور، والخير صراط الله المستقيم بكل معنى الكلمة ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2]، وأن الشر هو الخطط والمصايد التي يرسمها الشيطان لبني آدم.

فالخير ما ساوق الوجود والفلسفة من قانون إلهي أو خلقي أو نفسي أو رياضي أو طبيعي أو اجتماعي أو اقتصادي، وهو كل نفع وسرور وبهجة وإيمان ويقين ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ۞

١ـ سورة النحل، الآية ١٨ .

٢ـ سورة الأنعام، الآية ١٥٣ .

﴿وَلاَ الظُّلُمَاتُ وَلاَ النُّورُ ۞ وَلاَ الظِّلُّ وَلاَ الْحَرُورُ ۞ وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلا الأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [1] فكل ما أعطاه الله وأفاضه من وجود الكائنات والجمال والكمال والحسن والخير وما يخالف هذه المفاهيم وينافيها هو الشر.

وهذه الخيرات والكمالات بأجمعها أو جلها يستتبعها الشر أو العدم، بالقياس إلى كمال آخر وإضافة ثانية، والشر المستتبع للخير لا ينافي إيجاد الخير ولا الفيض ولا الجمال الإلهي، فإن الفيض للوجود من الله تعالى غير منقطع، ولا ينقطع الفيض عن مراتب الوجود، وإن استتبع ذلك الخير، والوجود شروراً بالتبع أو بالإضافة إلى حدود أخرى أكمل، فإن الوجود في كل مرتبة سائل بلسان حاله الإفاضة من الحق تعالى، وهذا المعنى المتأصل في ذاته وإن استلزم شروراً بالعرض، وأن الشرور بالعرض لا تمنع الخير بالأصالة، وأن تحقق الوجود بما هو في جميع مراتبه لطف من الله تعالى، ولا ينقطع اللطف على المستحقين له، وإن استلزم ذلك اللطف الإلهي بعض الشرور بالعرض والتبع.

وأن كل وجود كان قائماً بنفسه عالماً قادراً مريداً مختاراً في

١ـ سورة فاطر، الآيات ١٩ ـ ٢٢.

فعله يتمكن أن يسد أبواب الشرور العرضية وتلك الظلمات النفسية بنور الوجود وتجليات الحق، فانتظر لهذا البحث توضيحاً كاملاً في مباحث التوحيد وغيره.

وآخر كلمة: أن الخير والشر على ما يراه الفيلسوف هو عندما يكون الشيء ذا حقيقة عينية وذات خارجية، لا مجرد المفهوم الانتزاعي عن الوجود الحقيقي، فإنه إذا كان مفهوماً انتزاعياً فليس للوجود عند ذلك خير ولا عينية.

فالخير ما يستأثر به عند العقلاء بما تشتاق إليه نفوسهم وتدور عليه المنافع جبلة وطبعاً، فالخير ليس عنواناً منتزعاً عن حقيقة الوجود، بل نفس الوجود وحقيقته.

وأما الشر مطلقاً فهو عدم أو عدمي؛ لأنه إما عدم ذات أو عدم كمال أو عدم صفة من الصفات، فالشر لا ذات له أصلاً.

وأما الماهية فهي بحد ذاتها لا توصف بخير أو شر؛ إذ ليست موجودة ولا معدومة باعتبار نفسها، فالوجود لا يقبل العدم؛ حيث إن المقابل لا يجتمع مع المقابل، ولابد من أمر يقبل الوجود والعدم، وليس ذلك إلّا الماهية.

ومن هذا البيان يتضح لك أن كون الوجود خيراً محضاً أنه أمر قام عليه البرهان، وليس مصادرة كما يأتي في أوائل الذهن وتصوراته، وكلما كان الوجود أتم كان أقوى وأشد، وكلما كان

أبعد من الفيض الإلهي كان أضعف وجوداً إلى أن يصل إلى أقصى مراتب النزول وهي الهيولى الأولى.

والأمثلة في ذلك واضحة.

نظير ذلك وجود الملائكة والأنبياء والرسل من حيث المعرفة والكمال والقدرة والإرادة ما لا نراه في سائر الناس من الجاهلين بالأحكام العاجزين غير القادرين.

ونظير ذلك كرة الشمس بالقياس إلى بعض الكرات التي ليست بذلك الإشراق والنور.

ونظير ذلك الإنسان بالقياس إلى سائر الحيوانات، فإن وجود الإنسان في الكمال مما لا يقاس عليه وجود الفرس والجمل وسائر الحيوانات.

وأما الهيولى فمن ذاتها التعرية عن الوجود الفعلي، وهي نفس القوة المحضة لوجودات الأشياء، والهيولى تحصلها هو إبهامها، فهي منبع الشرور والأعدام، ومحل لوازم الماهيات وهي غير مستندة إلى الجاعل والخالق، وأن الشرور منبعها قصور الذات ونقصان مراحل الوجود من الكمال الأتم، وأن الشر الحقيقي لا يتعلق به قضاء من الحق تعالى، ولا القدر، وإذا كان الشر غير حقيقي فهو مما تعلق به القضاء والقدر بالتبع، وأن الشر بالتبع لا يمتنع تحققه، ولا يوجب امتناع الوجود بالأصالة والخير التام.

ومن هذا البيان يتضح لك جلياً أن ما استعرضه الفلاسفة من المشائين من دلالة الخير على أصالة الوجود، والشر على أصالة الماهية، وأنه من الأدلة المثبتة لأصالة الوجود، يتم برهاناً على أصالة الوجود، وأنه أحد البراهين المثبتة لأصالة الوجود.

أضواء على تلك المباحث

لايتصف الوجود بالخير إذا كان اعتبارياً:

اعلم أنه لو قيل ـ كما ذهب إليه الإشراقيون ـ: أن الوجود أمر اعتباري وانتزاعي، فلا يسعهم أن يختاروا أن الوجود خير محض، وحقيقة الشرف والكمال، وأن له الآثار العينية الخارجية، وله التجليات والظهور في العوالم من المجردات والماديات؛ إذ من الواضح أن المفاهيم الذهنية التي لا تحقق لها ولا تقرر لها في الخارج ليس لها الآثار والمنافع، ولا تقوم بها فعلية الأشياء وآثارها.

وقد ذكروا في توجيه هذا المذهب: أن الإرادة والطلب والشوق والميل تتعلق بالأشياء بعد ترجيحها بمرجح، ومناط الترجيح وملاكه ليس إلّا حقيقة الخير والكمال، وبالخير يتحقق اختيار المراد وتتعلق الإرادة به، وتوجهها نحو الشيء والشوق والميل إليه، فإن الخير دائماً ما يؤثر ويرغب إليه ولا يرغب إلى غيره؛ إذ ليس غيره إلّا العدم، وكيف تتعلق الإرادة والشوق والميل بالأعدام بما هي أعدام؟! فينحصر الخير بالوجود، وهو عين الثبوت

والتقرر، وما عدا الوجود هو الماهية أو العدم، وكل من الماهية والعدم لا خير فيه؛ إذ كما عرفت أن لا أصالة للماهية، وإنما يتعلق بها العينية والتقرر تبعاً للوجود.

ومن هنا قالوا: إن الوجود هو الخير بالذات، وما عداه ليس إلّا العدم، وهو الشر بالذات، وإن كان الخير ذا مراتب ومنازل ومراحل في القرب من المبدأ الأعلى وبعده عنه، وإذا نسب الشر إلى الوجود فهو بالقياس إلى غيره وبإضافته إلى ما عداه من الوجود الأكمل، ودخول الشر في عالم القضاء والقدر إنما هو بالعرض، وقد صرح صدر المتألهين والمحققون من الفلاسفة بأن الوجود خير محض، والعدم شر محض.

وبكلمة موجزة: أن الخير ما يستأثر به عند العقلاء ويستحسن ويرغب إليه، وأما الوجود بالمعنى المصدري فلا يطلب؛ إذ هو صرف أمر انتزاعي اعتباري كما أوضحناه في أول البحث، وقد صرح صدر المتألهين في أسفاره أن هذا في غاية الوضوح والجلاء[1]، وأما العدم فإنه شر محض، وعدم كمال وتقرر، وأما الماهيات فليست بخير ولا شر في نفسها، وينسب إليها الخير بالعرض من حيث الوجود والشر بالعدم.

١ـ أنظر: الحكمة المتعالية ١: ٣٤٠، فصل ٣، في أن الوجود خير محض.

سعة الوجود والماهية

إن الآثار والخيرات والمنافع والبركات تتبع حقيقة الوجود، وإن الشرور والموبقات تتبع ذات الماهية والأعدام، وكلما اشتد الوجود سعة وإحاطة تأكد معناه الإيجابي ومطابقه الخارجي، وتنتفي عنه السلوب والأعدام، وترتبط فيه الوحدة والتحصل، ويذهب ببركته حجاب الظلمة، ويتحقق نور الوجود وسعته؛ لاتصاله بنور الحق تعالى.

وكلما اشتد الوجود تكامل وقرب إلى المبدأ الأعلى اضمحلت في جنبه الأعدام والشرور، وهذه كيفية سعة الوجود، وسعة نطاقه، أما سعة الماهية فهي على عكس سعة الوجود، فإن السعة فيها توجب تكثر الوجود والاختلاف وغموض الإبهام وكثرة السلوب.

وكلما بعد الوجود عن المبدأ الأعلى سبحانه وتعالى صار ذلك الوجود ضعيفاً وتراكمت عليه الأعدام والماهيات؛ حيث إن الشيء إذا ضعف في تقرره صارت إضافته ونسبة الأشياء إليه نسبة

الفقدان واللاشيئية، وتكثرت فيه السلوب بالقياس إلى غيره، وصار مسلوباً من ناحية وجودات تلك الأشياء.

انظر إلى قول القائل: زيد فقير إلى العلم، فقير في الحلم، فقير من ناحية الشجاعة والكرم، فتراه فقد الكمالات من نواح شتى، وفقد كمالات كثيرة من سلب العلم عنه والمال والجاه والدين والقوة والحلم والصبر، على خلاف قولك: محمد عالم وذو جاه، حكيم شجاع، تقي كريم، فالسعة في كل من الماهية والوجود متعاكسة، فعموم الماهية وسعتها أعدام وشرور وتباين وحدود وسعة الوجود خير وبركة وسعادة واتحاد، ولذا أحب الله الخير والسعادة والعمل الصالح والعلوم الحقة والبرهانية للإنسان، ليتم له وجوده الكامل وتكامله المعنوي والتقرر على الوجه الأتم، ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [1]، الله يهدي للتي هي أقوم، فطر الناس على حب الخير والصلاح وملأ وجودهم من نور الله الأتم.

وقد ينتهي الوجود في الهبوط والنزول والانحطاط إلى أن يصل إلى درجة المادة وعناصرها، ومحض الاستعداد ووجود المادة الجوهري عين التقوم بالصورة الحالّة فيها، وتنتهي سلسلة الأعراض إلى الحركة التي هي نفس وجودها نفس الشوق والطلب

١ـ سورة النور، الآية ٣٥.

والسلوك إلى غاية سبيل التدرج.

أما العقول والملائكة فهي لكمالها غنية في ذواتها عن المادة.

وأما النفوس فهي مستغنية في ذواتها عن المادة، غير مستغنية عنها في أفعالها.

وأما الجسم فيحتاج إلى عنصر المادة في ذاته وفعله.

هذا كله في البحث في إطار خاص، من أصالة الوجود أو الماهية.

نظرة وتحقيق:

إن لوازم الماهية وآثارها إنما يبرز بأحد الوجودين، وإلّا فلا يمكن ترتب أحكامها وآثارها؛ لأنها من حيث نفسها ليس إلاّ صرف الطبيعة من غير تعنونها بشيء خارجاً، ويكون الوجود بالقياس إلى تحققها خارجاً من الحيثيات التقييدية لها، ولولا الوجود الخارجي والذهني لما ظهرت آثارها وأحكامها.

ويجوز أن يكون نظر القائلين بأصالتها هو تحقق آثارها وشؤونها وملكاتها، وأنها ليست عدماً محضاً لا تترتب عليها آثار، وليس غرضهم عينيتها في الخارج، بل لها الآثار واقعاً وإن لم تبرز آثارها إلّا بالوجود الخارجي أو الذهني، هذا أولاً.

وأما ثانياً: الوجود لا يتصف بالكلية والجزئية والضد والمثلية،

ولا يتصف بأحد المقولات من جوهر أو عرض، وإنما هذه حالات للماهية وأطوارها من الصدق على كثيرين، وعدم الصدق على كثيرين، ومن الذاتية والعرضية إلى غير ذلك، وأما الوجود فهو عين التشخص، وهذا المعنى لا يقبل ما تقبله الماهية.

وثالثاً: أن الوجود بسيط في ذاته ولا جزء له؛ لأن الجزء الآخر إما أن يكون هو الوجود ولا جزء للوجود، وإما غيره فقد تركب الوجود من نفسه ومن غيره، وهذا خلف؛ لأنه خلاف عينية الوجود.

رابعاً: أن ما يلحق الوجود هو من شؤونه وأطواره، وإلّا كان ماهية باطلة.

خامساً: أن الوجود موجود بنفسه، وهو نفس العينية الخارجية، والماهية فهي متحققة بالعرض، ولولا عينيتها مع الوجود خارجاً لما ثبتت آثارها، وأن الشيء تارة يكون له تقرر خارجي أو تقرر ذهني، كالوجود الخارجي والذهني فإن لكل منهما تقرراً، وتارة يكون للشيء ثبوت وتقرر واقعي وإن لم يكن وجوداً خارجياً أو ذهنياً كعدم المعلول عند عدم العلة، فهذا الثبوت يعبر عنه ثبوت واقعي وفي نفس الأمر، وإلّا فليس للعدم ثبوت خارجي أو ذهني، وثبوت الماهية وأحكامها وآثارها إنما تبرز عند تحقق الوجود، وقد أعرضنا عن ثبوت الحال وأحكامه، وأنه واسطة بين الوجود

والعدم، وأنه بحث لا حقيقة له ولا واقعية، وصرف الوقت في مثله تضييع للوقت.

سادساً: أن أصالة الوجود بمعنى أن صيغة التحقق حاصلة من جعل الوجود، والماهية مندكة فيه، وأما بناء على أصالة الماهية فهي الحيثية المكتسبة من الجاعل، فبإضافتها إلى الجاعل من حيث تعلق الوجود بها تقع عينية وخارجية، وتخرج عن حد الاستواء، وأما الماهية بعد الانتساب إلى الجاعل فإن كان هذا الانتساب أمراً خارجياً واقعياً فلا نعني من أصالة الوجود إلّا هذا، وأن الماهية مندكة فيما جعله المولى وهو الوجود، وإن لم يكن للوجود أثر ولا عينية، بل كان في هذا الحال أن الأصالة للماهية، ففي الحقيقة التزام بانقلاب الماهية من التساوي إلى التحقق في الخارج.

وأن الأصالة تكون إشراقية، ومعنى كونها إشراقية أي برزت الماهية بنور الوجود، فعند الإشراقيين أن الأصالة للماهية بمعنى إضافتها إلى المولى، فلما أضيفت إلى المولى برزت خارجاً، ولو بسبب إضافتها إلى الواجب من حيث الوجود، وأن الماهيات كلها مختلفة كالأجناس العالية من الجوهر والأعراض فإنها مختلفة بالذات، وأخرى تختلف بالفصول كالإنسان والفرس فهي مختلفة بجزء ذاتها، وهو الفصل لا بالجنس.

أصالة المادة أو أصالة الوجود

والآن فلنبحث عن المسألة في إطار يتناسب مع العصر الجديد، وهو أصالة المادة، أو أصالة الوجود الحقيقي وهو الله تعالى.

ويرى المادي أن ليس وراء المادة شيء آخر يعبر عنه بالواجب سبحانه، وأن الفكر حاصل من التفاعل، فقالوا: إن التفكير هو الأثر، فإذا حصل التفاعل والانفعال بين المواد عبرنا عنه تفكيراً وعلماً.

فالتفكير هو الأثر المتولد من تأثير الأعصاب أو تفاعل الدماغ، بل هو الترشح الدماغي، فإذا تبدل المقدار من الكمية بالكيف عبر عنه تفكيراً.

ولعل هذا الرأي يعود إلى ما اختاره بعض الفلاسفة من اليونان، من أن حقيقة العلم هو الشبح، فلا يرى هؤلاء الماديون من عالم الكون والوجود غير المادة، فالوجود عندهم هو المادة، وأن التحول والتكامل لا ينفك عن المادة، وأن عالم المادة حيث يتفاعل

بعضه مع بعض تتكون عنه الصور الذهنية.

وأن الماديين يعتقدون بامتناع مفهوم تصوري على وجه الثبات والكلية، وعندهم أيضاً أن القضايا التصديقية لا تتصف بالدوام والكلية، فالمفاهيم المفردة والقضايا متغيرات كلها، وأنها جزئيات، وليس هناك كليات عامة، فالمادة متحولة ومتحركة، وتفاعلها يوجب تكوين مادة أخرى إلى حد لا يقف.

وعلى جزئية الفكر ونسبيته هدموا بذلك علم الميزان والمنطق؛ حيث يرى المناطقة أن علم الميزان من القضايا والمفاهيم الثابتة، ولكن عندما تنظر إلى الحقيقة ترى أن العلم بالشيء هو شيء وراء الخارج، ووراء تفاعل المادة.

وبالأخرة لا ينبغي أن يخفى على من له ممارسة للفلسفة أن القائلين بأصالة المادة في الحقيقة ترجع قواعدهم العلمية إلى تحكم على الغيب، مع أنهم في حالة الترديد والشك، فيحكمون على المادة بوجودها الأزلي وبقدمها قبل كل وجود وحادث، وإذا وقفت معهم موقف البرهان فلا تخولهم قواعد العلم إلى الجزم بما حكموا به من طريق المادة وتطوراتها.

إن المادي قد ذهب إلى أن ليس وراء المادة شيء له التقرر، وأن المادة ليس لها قانون لا يتغير، ولا استدلال لا يتبدل، فهي دائمة التحول والتغير.

وإذا ألزم المادي بأن المادة قديمة أم حادثة، ملأ بصوته الفضاء، وقال: ليس هناك غير المادة شيء إلّا التحولات والتغييرات التي هي طبيعة المادة، فهم وإن صرحوا بأن فلسفتهم مادية داخلة تحت نطاق الحس والتجربة، إلّا أن البراهين التي يأتون بها تشبه الفلسفة السوفسطائية المبنية على الأوهام والتحكم على الغيب بمعرفة أصل الوجود، وأن الأصل هو المادة، فيحكمون على غيب في غيب، وبأوهام على حقيقة من غير برهان ولا دليل.

وسيأتي منا إن شاء الله تفصيل هذا المذهب في البحوث الآتية، وأن العلم في العصر الحديث كشف عن غلط هؤلاء وخطأهم في فلسفتهم، وأن المادة حادثة وليست قديمة.

اتحاد الوجود والماهية خارجاً وتغايرهما مفهوماً

إن اتحاد الوجود مع الماهية في الهوية أمْر واقعي، وليس الاتحاد في الخارج فقط أو في الذهن، ومن هنا قلنا: إن الاتحاد بينهما واقعي ليشمل الخارج والذهن، ولو عبرنا بالاتحاد في الخارج فقط لخرج الاتحاد في الماهية مع الوجود الذهني.

وأن تغاير الماهية مع الوجود تغاير حقيقي واقعي، وإلّا فلو كانت الماهية عين الوجود تماماً وحقيقة لكانت الماهيات ماهية واحدة كالوجود؛ لأنه حسب الفرض أنها متحدة مع الوجود، والوجود أمر واحد، فالماهيات كلها أمر واحد؛ لأنه على الفرض أنها عين الوجود، وما نسب إلى الصوفية من الاتحاد بين الماهية والوجود فإنما هو بحسب الخارج والحمل الشايع الصناعي دون الحمل الأولي الذاتي.

وقد يختلج في الذهن ويقال: إن الماهية والوجود يتحدان مفهوماً وحقيقة، ولا اختلاف بين الوجود والماهية لا في المفهوم ولا في الخارج والذهن، وهذا الوجه إذا كان هناك مدع يدعيه فهو

واضح البطلان.

وإجمالاً: أن لا خلاف بين الفلاسفة في اتحاد الوجود مع الماهية خارجاً وعيناً، وليس أحدهما في الخارج عارضاً على الآخر، وقد يتخطى في الذهن اتحادهما في الوجود الذهني، والمفروض أن الماهية لا تنفك عن الوجود الذهني في عالم الذهن، وإذا اتحدت الماهية مع الوجود في الذهن والخارج فلا معنى للتغاير بينهما ولو ذهناً، ولكن زيادة الوجود على الماهية بتحليل عقلي ودقة نظر، وإن كانت متحدة مع الوجود الذهني لكن بإمعان النظر والدقة يكون الوجود في عالم التصور زائداً على الماهية بأن يلاحظها وحدها، ولكن لا ملاحظتها مقيدة بقيد الوحدة، بل بنحو اللا بشرط المقسمي، ومعناه هو ملاحظتها وحدها بالدقة النظرية، وإن كانت لو وجدت ذهناً اتحدت مع الوجود الذهني أيضاً، فتلحظ بنفسها مع عدم ملاحظة شيء آخر معها، وبهذا التحليل العقلي يحكم العقل عليها بأنها غير الوجود.

فظهر أن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي، وليس هو كاتصاف الموضوع بساير الأعراض حتى يكون للماهية وجود منفرد، ولوجودها وجود، ثم يتصف أحدهما بالآخر، بل هما في الواقع بلا تقدم ولا تأخر، ولا معية بينهما أصلاً، واتصافها بالوجود إنما هو بتحليل عقلي كما أوضحناه.

وببيان آخر: أن العينية والثبوت للوجود، وهي عارضة على الوجود بنحو من العروض، وهو الاتحاد والعينية خارجاً، وليس عروض الماهية على الوجود من باب العروض المصطلح الذي يوجب نسبة المحمول للموضوع على نحو التجوز كحركة زيد بتوسط حركة السفينة، ولا من قبيل حمل المقولات العرضية على الجوهر، كقولك: الجسم أبيض أو أسود، فإن للعرض حقيقة واقعية وراء الجوهر، ولكن يفتقر العرض في مقام وجوده على الجوهر، بل وليس عروض الماهية على الوجود من قبيل عروض الفصل على الجنس؛ حيث إن النوع تقوم حصة من الحيوان بالفصل، وهو الناطقية، وإن كان هذا القسم من العروض شديد الارتباط بالمعروض، وكأنه هو، ولكن ليس الفصل عين الجنس؛ فإن الجنس محض الاستعداد والقابلية، والفصل محض الفعلية والتحصل، فإن عروض الماهية للوجود أشد من أنحاء هذه الأمور الثلاثة؛ إذ الهوية واحدة، ولا تفكيك في التحصل بينهما كتفكيك الحصة من الجنس بالفصل، بل عين الاتحاد خارجاً، ولا اثنينة إلّا في التصور وإعمال نظر العقل بالتحليل بينهما.

مفهوم الوجود وحقيقته

إن مفهوم الوجود وحقيقته يقعان تارة في جواب «هل» البسيطة، وأخرى يقعان في جواب «هل» المركبة.

فإن وقع الجواب بالمفهوم أو بالحقيقة عن مؤدى «هل» البسيطة كالإنسان موجود، فهذا هو مفهوم مطلق الوجود.

وإن وقع الجواب بالمفهوم والحقيقة عن مؤدى «هل» المركبة نظير قولنا: الإنسان كاتب، فهو مفاد «هل» المركبة.

فإن ثبوت شيء لشيء هو جواب «هل» المركبة، وثبوت الشيء لنفسه فقط جواب «هل» البسيطة، ويتقابل العدم المطلق مع مفاد «هل» البسيطة ويناقضها، ويقابل «هل» المركبة العدم المقيد.

فإن أريد نفي شيء فقط فعدم مطلق، وإن أريد نفي شيء عن شيء فعدم مقيد، والقسمة المذكورة كما أنها تجري في حقيقة الوجود تجري في مفهوم الوجود، فإن كان الوجود نفس حقيقته بلا قيد ولا حد واقعاً أو ذهناً، وليس فيه أيضاً حيثية تركيب، وهو الواجب سبحانه، وهو البسيط من كل الجهات والحيثيات.

وإن احتاج الوجود إلى حيثية أو جهة فهو الوجود المقيد والمحدود، ولما كان الوجود بمفهومه وحقيقته عين الظهور والتقرر صح أن يقع جواباً لـ «هل» البسيطة أو المركبة.

أما العدم فحيث إنه محض النفي واللاشيئية وصرف بطلان السلب فلا يقع جواباً عن شيء، ولا خبراً عنه، ولا يصح أن يخبر عنه أيضاً.

وقد يخطر في البال ويتخطى إليه أن مثل شريك الباري مما يخبر عنه، ويجوز أن تقول: إنه محال، ويخبر عن العدم أنه لا شيء، ويخبر عن العدم أنه عدم، ويجوز أن يخبر عن الممتنع بالامتناع، ويخبر عن الممتنع بأنه من المحالات وقوعه، ويخبر عن الضدين أنهما لا يجتمعان، وأن النقيضين لا يرتفعان.

كل هذه الجمل إخبارات وحمل، مع أنها لا حقيقة لها، ولا وجود، فكيف صح الإخبار عن مثل هذه القضايا وجاز فيها انتساب المحمولات إلى موضوعاتها؟!

أما الدفع فتوضيحه: أن الممتنع والمعدوم كيف صار علماً، وكيف الممتنع والمعدوم صار موجوداً؟! لأن كل معلوم هو متميز عن غيره، وكل ما تميز عن غيره فهو موجود، فالمعلوم موجود، وما ليس بموجود ليس بمعلوم، وتصدق القضيتان بالضرورة والبداهة من حكم العقل.

وأن هذا التصور من أوائل التصورات العقلية.

إذاً، فما معنى العلم بعدم شريك الباري، وأنه لا يجتمع النقيضان، ولا يوجد الضدان في موضوع واحد؟ وما معنى العلم بالعدم المطلق والنفي المحض؟

ولا يرتفع هذا الوهم والشبهة بأن عدم البسائط تعرف بالمقايسة لعنوان المعاندة والمجانسة والمماثلة والمناقضة ونحوها، فتقاس هذه الأمور إلى الأمور الوجودية.

ومن هذه الناحية ينسب إليها الوجود، وأما في المركبات فعدم المركبات يعرف ببسائطها.

وأنت بأول نظرة والتفات تجد أن هذا الجواب ليس بمحط الشبهة، ولا في دائرة نطاقها؛ إذ روح الإشكال أن ما لا تمييز فيه ولا علم يتعلق به، ولا يصح أن يخبر عنه بوجه من الوجوه، كيف يعقل أو يحكم عليه أو به؟!

بل إن أمعنت في الجواب وجدت على المعاكسة من السؤال والمخالفة في الإشكال.

إذاً، المماثلة والمجانسة والمناقضة وما شابه ذلك يستدعي الظهور وتميزه عن الشبهة، وفي مورد الإشكال والفرض أن لا صورة له ولا خارج، فهذا الإشكال الذي تلقاه الفلاسفة وأخذوا يتلاقفونه في أسفارهم وكتبهم لا يندفع بهذا الجواب، لكن بأدنى

نظرة أن الوجود هو النور الساري في جميع الكائنات، والضياء اللامع في كل شيء حتى في ضده ونقيضه وفيما يخالفه.

فالممتنع وشريك الباري واجتماع الضدين والنقيضين والإخبار بأن العدم عدم وإن كانت حقائق البطلان ومحض النفي واللاشيئية بالحمل الشايع، فهو لا شيء بالحمل الشائع، وأما بالحمل الأولي فيشملها نور الوجود الذهني، فهي باطلة بالذات وبالحمل الشايع، وموجودة بالحمل الأولي، ولذا أن الشبهة عند التأمل لا موقع لها؛ إذ النقيضان والضدان والامتناع والوجود والعدم والإمكان وكل قضية واقعية أنما تقابل وتناقض وتتعاند في الحقائق الخارجية لا بما هي وجودات نورية وأظلال ذهنية، فهي في هذا العالم وجودات، وقد شملها نور الوجود، ولكنها بهذا المقام لا تقابل ولا تضاد ولا تخالف.

وبالجملة: العقل يتصور لكل شيء مفهوماً، ويحكم على ذلك العنوان والمفهوم، ويعقد لما يتصوره قضايا إيجابية، فلهذه القضايا حظ من الثبوت، فيصدق عليها الإمكان، ويكون عرضاً في النفس وعلماً، وحيث إنها عنوان لأمور باطلة هالكة وحقيقتها اللاشيئية والاضمحلال فهي بالحمل الشايع صرف العدم والهلكة، ومن حيث الحمل الأولي وجود في النفس وعلم ونور وثبوت وتحقق، وليس الغرض انطباق الحمل الشايع، فإن العدم واللاشيئية لا يتحقق

فيه الحمل الشايع الصناعي، ولا المفهوم الأولي، ومن ضيق الخناق في العبارة أن الغرض من الصورة الذهنية لو تحققت لكانت هالكة ومضمحلة، وليس لها حملاً شائعاً صناعياً، ولا حملاً أولياً بحيث لو أمكن وصول الصورة لكان هناك حمل شايع صناعي، لكن المفروض أن الحمل الأولي نور ووجود، والشايع لا فرض له؛ لأنه في نفس الأمر والواقع صرف اللاشيئية والاضمحلال.

وما تراه من التفرقة في كلماتهم من الحمل الأولي الذاتي والشايع الصناعي من ضيق خناق العبارة، والإشارة إلى الهلكة واللاشيئية، وإلّا فعند الحقيقة فليس هذا الوجود يسري إلى الخارج، وليس الحمل الشايع الصناعي من موارده، وهذا الذي بيناه هو الذي يقصده أكابر المعقول، فلا مطابقة لهذا المفهوم، ولا خارجية له ليكون من موارد الحمل الشايع.

اشتراك الوجود

إن الوجود على ما ذهب إليه الكثير من المحققين من الفلاسفة وهو المعروف بين المتأخرين، أن الوجود مفهوم واحد وإن اختلفت مراتبه وتعددت في القوة والضعف، وكان بالقياس إلى أفراده من المفاهيم المشككة في أفراده ومراتبه، فالمفهوم واحد وهو طرد العدم، وتختلف مراتبه ومصاديقه بحسب التشكيك في قوة الوجود وضعفه؛ لأن المفهوم من إطلاق لفظ الوجود ليس إلّا مفهوماً واحداً وإن اختلفت أفراده.

وعند هذا البيان نأتي إلى الأدلة التي جاء بها الفلاسفة الذاهبون إلى وحدة الوجود، وأنه حقيقة واحدة، واستدلوا على ذلك بأدلة:

الدليل الأول:

أنه لا يفهم من عنوان الوجود إلّا معنى واحد وإن اختلفت خصوصيات أفراده ومراتبه، فتقول: الإنسان موجود، والحيوان

موجود، والأرض موجودة، والسماء موجودة، والملائكة موجودة، فترى أن الكل قد اشترك في عنوان طرد العدم وإن اختلفت مراتبه وأفراده، وترى الحقيقة من طرد العدم جارية في الكل بوحدة حقيقية، وهذا مما يدل على وحدة المعنى لا على تعدده.

الدليل الثاني:

أن وحدة النقيض كاشفة قطعاً عن وحدة ما يناقضه، ولما كان مفهوم العدم معنى واحداً لا تعدد في ذات المعنى وإن كان العدم بالإضافة إلى مراتب الوجود يقع متعدداً نظراً إلى أنه عدم بالقياس إلى كمال آخر، أو وجود آخر، أو من قبيل تعدد العدم والملكة، وليس العدم متعدداً في ذاته، فالعدم سلب الوجود، ولا حقيقة له إلّا سلب العينية والخارج وسلب الوجود الذهني، ويقابل هذا المفهوم معنى الوجود وهو طرد العدم، ولما كان النقيض للوجود وهو العدم مفهوماً ومعنى واحداً كان المناقض وهو الوجود أيضاً معنى واحداً، فلا تعدد في معناه، وإنما التعدد في أفراده ومراتبه.

ونتيجة هذا الدليل هو أن التقابل بين الوجود والعدم تقابل السلب والإيجاب، فلابد من ثبوت أحدهما وارتفاع الآخر، وليسا من قبيل تقابل العدم والملكة، بأن يجوز ارتفاع كل منهما، ولما كان العدم مفهوماً واحداً كان نقيضه وهو الوجود أمراً واحداً أيضاً،

وإلّا لارتفع النقيضان، فهما من باب السلب والإيجاب، والنقيضان لا ثالث لهما، ومن هنا يتضح أن نقيض الواحد واحد، وإلّا لما كان من باب النقيضين، وكان المورد من باب ارتفاع النقيضين.

الدليل الثالث:

صحة تقسيم الوجود، تقول الوجود بمعناه وهو طرد العدم ينقسم بحسب مراتبه إلى وجود الواجب، ووجود الممكن، ثم تقول: إن وجود الممكن ينقسم إلى وجود الجوهر والعرض، وأن وجود الجوهر إلى وجود العقل والنفس والجسم، والعرض إلى وجود الكم والكيف والإضافات، والكم إلى وجود متصل ووجود منفصل، والكيف كالسواد مثلاً ينقسم إلى وجود شديد وضعيف، والإضافات إلى وجود جدة وغير جدة، وعندما تقسم الوجود إلى هذه المراتب وإن لم يكن منقسماً إلى أنواع تجد أصل الوجود محفوظاً، وإنما اختلفت مراتبه وأفراده وكانت كل مرتبة غير المرتبة الأخرى.

وإجمالاً: أن التقسيم عبارة عن ضم القيود المختلفة إلى مورد القسمة حتى يحصل من انضمام كل قيد إليه قسم من الأقسام، فالقسم هو مجموع مورد القسمة مع ضمّ القيد إليه، وعليه فلا يتحقق بدون مورد المقسم.

والنتيجة: أن صحة تقسيم الوجود إلى هذه الأقسام دليل على سريان المقسم فيما انقسم إليه، وكل تقسيم حقيقي لا يتم مع تعدد المعنى لتباينه، والتقسيم باعتبار معنى الشيء من غير تجوز شاهد على وجود المقسم في أقسامه.

الدليل الرابع:

أنه عندما نتصور حقيقة الوجود ثم نقيسه إلى بعض المراتب دون بعض فيحصل لنا الشك في وجوده في هذه المرتبة وعدمها، فيحصل في الذهن إذاً صورتان: صورة مقطوع بها لا تختلف ولا تتبدل وهي صورة الوجود وحقيقته، وصورة يقع التردد فيها والتشكيك وهو أن الوجود قد تحقق في مرتبة دون أخرى، أو فرد دون آخر، فترى ما وقع الشك فيه إنما هو في مراتبه وأفراده لا في نفسه وحقيقته، ولم تتغير حقيقته، فإذاً هناك معنى محفوظ وهو أصل طرد العدم، وهو المعنى المقابل للعدم، ومعنى غير محفوظ ووقع التردد فيه، وهو مراتبه وأفراده.

وأنت عند التأمل ترى هذه الأدلة ـ ما عدا الرابع ـ ناظرة إلى وحدة مفهوم الوجود، وما هو وجود بالحمل الأولي، وترى الدليل الرابع ناظراً إلى حقيقة الوجود، وما هو بالحمل الشايع الصناعي وجود، والكل قد أثبت المطلوب، ولكن من طريقين: أحدهما من طريق المفهوم، والآخر من طريق الحقيقة والعينية.

إلفات نظر

إن الوجود على ما بيناه مشترك معنوي بين أفراده ومراتبه، وكونه قدراً جامعاً بين الأفراد والمراتب لا يتنافى كون المراتب بالقياس إلى وجود الحق صرف الظل والتعلق بالواجب.

وأنك إذا نظرت إلى وجود الممكنات وجدتها ظلاً ومعنى تعلقياً لذات الواجب، وعلامة على وجود الحق، وكلها تشير إلى تلك الذات وتدل على عظمة وجوده من وجود الملائكة والعوالم العلوية، ووجود النفوس والأفلاك، أو المثل الأفلاطونية، أو وجود المادة، أو ما تركب من الروحانية والمادة كوجود الإنسان، والكل له آية تدل على أنه واحد، وهذا المعنى لا يتنافى مع كون الوجودات الإمكانية بين جوهر وعرض.

فإن قولنا: إنها علامة وظل وصرف الربط بالواجب لا يتنافى مع استقلالية معناها ووجودها كالجواهر، أو استقلال مفهومها وتبعية وجودها لوجود آخر كالأعراض من الكم والكيف والفعل والانفعال والأين والمكان والإضافة ومقولة الجدة.

قد يتخطى إلى الذهن عدم اشتراك الوجود بين أفراده

ومراتبه، وأنه ليس حقيقة واحدة، فإنه لو كان الوجود من باب الحقائق المتباينة وليس من الحقيقة الواحدة لكان إما عين الماهية أو جزءاً من الماهية، أو يكون الوجود أمراً لا عين الماهيات ولا جزءاً منها، بل أمر خارج عنها، وكان أمراً زائداً مختصاً بجميع الماهيات، وعلى جميع التقادير الثلاثة من اتحاده بالماهيات أو جزء منها، أو أمر خارج عنها، ويكون مختلف الذات حسب اختلاف الماهيات بما هي متخالفة.

وعند ذلك فلا تكون الموجودات علامة على ذاته، ولا اثراً لوجوده الأعظم بما أنه واحد؛ ضرورة أن الوجودات كما يخالف بعضها بعضاً حسب الفرض يتخالف الكل والمجموع من الوجودات مع الوحدة الحقة، وعليه فكيف تكون الوجودات المتخالفة آية الحق تعالى؛ لعدم المناسبة بين ذاته وآثاره.

وللفلاسفة مصطلحات في ما هو تحت إيجاد إرادة الله من الكتاب التكويني والكتاب التدويني.

ثم يقسمون الكتاب التكويني إلى عقول ونفوس كلية وأفلاك، وإلى كتاب تدويني، والكتاب التدويني ألفاظ وعبارات وكتابة، والكل علامة الحق سبحانه وتعالى، وقد صرحت الآيات بالكتابين من الكتاب التكويني والتدويني، كما قال تعالى: ﴿وَكُلَّ

شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾[1].

والآيات الواردة باختلاف الآفاق والأنفس كثيرة ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾[2]، ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾[3].

وقد اصطلحوا على مد الظل ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾[4]، وأنها موجودة تبعاً لوجوده تعالى.

ونتيجة البحث: أن لازم اتحاد مفهوم الوجود وحقيقته أن الكل موجود وإن كان وجود الممكنات عين التعلق بالحق، وأن وجود الممكنات من سنخ وجود الحق، وإن كان وجوده فوق ما لا يتنافى من كل جهة، ووجود الممكنات عين الربط بالواجب، فإنك إذا قلت: إن الله موجود وعالم ومريد من أسمائه الحسنى وصفاته، فإما أن نفهم من هذه الألفاظ أنه تعالى موجود كما يطلق الوجود على زيد وعلى الأرض والسماء، وإما ـ والعياذ بالله ـ أن نفهم من ذلك النقيض وهو العدم، وإما أن لا نفهم منه لا الوجود ولا العدم.

فعلى الصورة الأولى وهي فهم الوجود إذا أطلق عليه تعالى

١ـ سورة يس، الآية ١٢.

٢ـ سورة يونس، الآية ٦.

٣ـ سورة يس، الآية ١٢.

٤ـ سورة الفرقان، الآية ٤٥.

وعلى غيره فقد تحقق الاشتراك المعنوي بين الواجب والممكن، وأنه تعالى حقيقة الوجود وأصله، وأن غيره ظل ذلك الوجود الاسمي، وأن الموجودات كلها ظل وفيء ونفس التعلق بالواجب لا أنها أشياء مضافة إلى الواجب، نظير الأعراض للمعروضات.

وعلى الصورة الثانية فيلزم ـ والعياذ بالله ـ إطلاق العدم عليه تعالى.

وعلى الصورة الثالثة يلزم التعطيل في صفاته وأسمائه وعدم فهم أسمائه الحسنى وصفاته العليا، وتعطيل عقولنا عن المعارف الإلهية، وأن العقل لا يشعر بشيء أصلاً.

وقد اصطلحوا على العقول المجردة فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، والمراد بما لا يتناهى الوجودات النورية المفارقة للمادة، وتتصل بها، ويعبر عن ذلك باللانهاية التحتية، فالوجودات النورية غير متناهية في سلسلة الممكنات، ولا نهاية لها، إما عدة أو مدة أو شدة.

ويراد أنه غير متناهية عدة بمعنى أن عدة فعلياتها غير متناهية مدة، وأنها وجودات فوق الزمان، وإما غير متناهية شدة فيراد أنها غير محدودة بحد.

ولكن عدم التحديد فيها غير معقول؛ لأن كل ممكن لابد وأن يحد بحد من الحدود، ولا وجود غير محدود إلاّ وجود الحق

تعالى، وعند ذلك فاللانهاية التحتية منحصرة بالمدة والعدة، والله سبحانه وتعالى فوق ما لا يتناهى عدة ومدة، على أن تكون الفوقية غير متناهية.

ومفاد العبارة المتداولة بين الفلاسفة هنا: أن الله غير متناه في الوجود لا في العدة ولا في المدة ولا في الشدة.

وهذه المصطلحات كما سيأتي منا بيانها أنها مما توجب تحديد القدرة بالواجب تعالى، وقد أخذ فلاسفة الإسلام هذه المباني من فلاسفة اليونان، وكان الذي تقتضيه الفلسفة الإسلامية هو عدم تحديد الواجب بالعقول والنفوس، بل الله سبحانه وتعالى في قدرته فوق ذلك وفي خلقه وإيجاده مما لا يمكن تحديده بعقول البشر، فكم لحكماء اليونان في ما حرروه من هذه الكرات الفوقية والنجوم أجرام حساسة مدركة، وقد ثبت خطأهم في هذه العصور، وصارت هذه الكلمات مهزلة بين الناس، ويأتي إن شاء الله بيان ذلك تفصيلاً، وما بيناه من إلفات النظر هو على مذاق صدر المتألهين وغيره من المتأخرين من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، وسيأتي بيان ما ذهب إليه كثير من الفلاسفة من تعدد الوجود والموجود، وأنه هو المناسب للتوحيد الحقيقي.

مختار الفلاسفة الإشراقيين

إن مفهوم الوجود عند الإشراقيين مفهوم شامل للواجب والممكن، والكثرة إنما تحصل بإضافة الوجود للماهية، فيتخصص الوجود بإضافته إلى الماهيات.

مثاله: أن وجود ماهية الإنسان والفرس والبقر إنما هي بالإضافة لوجود الإنسان بالإضافة إلى ماهية تختص به، وهكذا البقر والفرس، وليس الوجود عند هؤلاء حقيقة خارجية؛ حيث إن الإشراقيين يذهبون إلى أصالة الماهية في كل وجود وموجود حتى في واجب الوجود، ولكنه ماهية واجبة، وإن كان المعروف الشايع بين الفلاسفة أن أصالة الوجود مختصة بالواجب سبحانه، وأن الماهيات مختصة بوجود الممكنات، فهو سبحانه وتعالى صرف الوجود ونور النور.

ومحصل هذا المسلك: أن الوجود أمر انتزاعي عقلي عام، وهو من المعقولات الثانوية، وليس هو عين الموجودات الخارجية، بل هو عرض ينتزع منها، وأما حمله على الواجب أعني حد ذاته

من غير حاجة إلى حيثية أو تقييد، وأما في الممكنات فالمحمول أعني الوجود على غير ذاته في الجميع من الماهيات وزائد بحسب الذهن، ومبدأ انتزاع المحمول في الممكن ليس ذاته، بل من حيثية مكتسبة من الجاعل والفاعل، وقد تقدم بيان ذلك سابقاً.

مفهوم الوجود واحد وليس له فرد في الخارج إلا واحد

إن بعض الحكماء والفلاسفة اختار أن الوجود مفهوم واحد، وله فرد واحد في الخارج ليس إلّا، وذلك الفرد عين الحقيقة الواجبة وذاته تعالى، وأما الممكنات فليس لها وجود وإنما تنتسب إلى الوجود باعتبار انتساب حقيقة الوجود للواجب، أو نقول: إن للوجود حصصاً تتحقق بإضافة مفهوم الوجود للماهيات، فيطلق عليها الوجود باعتبار إضافة مفهوم الوجود إليها والحصص الحاصلة من إضافة مفهوم الوجود للماهيات، نسب هذا الرأي للعلامة الحلي وقطب الدين الرازي، ولم أجد في كلام العلامة إشعاراً بهذا القول فضلاً عن التصريح به، ولا يخفى ما في هذا الرأي والوجه من الضعف بأول نظرة يلقيها الفيلسوف على هذا الرأي.

الوجود مشترك لفظي

نسب إلى الأشعريين اشتراك الوجود، وأن للوجود مفاهيم متعددة على وجه لا يرجع قولهم إلى قول المشائيين من تعدد حقائق الوجود، نظير الأجناس العالية، وأنها تشترك في مفهوم عرضي لا ذاتي، فغرض الأشعري أن للوجود مفاهيم متعددة، وليس من باب الحقائق المتعددة، وليس للوجود عينية خارجية، فالوجودات متباينة كما أن المفاهيم متباينة أيضاً، فوجود الإنسان ووجود الفرس مثلاً عين مفاهيم هذه الأمور متباينة.

والدفع: أن مفهوم الوجود واحد؛ لأن النقيض وهو العدم واحد، فلابد أن يكون المناقض أيضاً واحداً؛ لأن النقيض لا يكون متعدداً، وإلّا لكانت القضية المنفصلة لها أطراف متعددة، وعند ذلك فلا يصدق نقيض الواحد واحد، بل نقيض الواحد متعدد، وهو خلف.

والجواب: أن القائل بتعدد الوجود والموجود لا يلتزم بالوحدة حتى يرد عليه ما ذكره بعض المتأخرين من الإشكال، بل

يراه متعدداً، والنقيض متعدد، وليس مفهوم الوجود والعدم إلّا مفهوماً انتزاعياً عرضياً ينتزعه العقل، وهو نظير مفهوم الشيء بمفهوم جامع، وأنه واحد، ويرجع الأمر حينئذ إلى مفهوم لغوي وهو وحدة مفهوم العدم، والوجود نظير المفهوم في المشترك اللفظي.

وأن الأدلة التي ذكروها في وحدة مفهوم الوجود والعدم وصحة تقسيم الوجود إلى أفراد متعددة، وأن لها جامعاً، ونحو ذلك مما ذكروه ليست إلّا مفاهيم أدبية، وليست براهين لا يقع التشكيك فيها، فيجوز إذاً تعدد الوجود والموجود، وأن من تمام العلة وقدرتها هو التأثير في الموجودات مع تباين العلة والمعلول، وهذا من تمام العلة لا من نقصها.

وأما تحقق السنخية بين العلة والمعلول فإنما يدركه العقل في عالم المادة لا في المجردات، ولا في ذات الحق التي لا تصل إليها العقول والأفهام إلّا بنحو الإشارة الإجمالية إلى ذلك الكمال غير المتناهي، والوجود الذي لا يمكن الوصول إليه إلّا بالإشارة وبمقدار حدود الموجودات، وإلّا فالمعرفة التامة لذات الواجب ومعرفة السنخية من باب الرجم على الغيب، وليس استنكار وحدة الوجود والموجود وأنه بعين الوحدة كثرة غريباً.

حقيقة الوجود

البحث هنا ليس في مفهوم الوجود؛ لأن مفهوم الوجود العام الانتزاعي البديهي للذهن هو اعتبار من الاعتبارات العقلية، والبحث هنا يختص بحقيقة الوجود، أن الوجود نفس الأعيان في الخارج وعين التقرر، وما كان ذاته العينية والتقرر يمتنع أن يقع في الأذهان، وإلّا لانقلبت حقيقته العينية إلى الوجود الذهني.

وإن ما يرتسم في النفس هو صورة ووجه لوجود الحقيقة العينية وعنوان لها ومفهوم انتزاعي منها وإلّا لعرضه التشكيك، وإن عرضه التشكيك وتعقلنا التشكيك في المفهوم فهو ليس من التشكيك في الحقيقة ويكون من التشكيك بالعرض والمجاز بالقياس إلى الحقيقة العينية.

وحينئذ فالتشكيك في المفهوم تابع للتشكيك في الحقيقة وإن كان على ما بنينا عليه ويأتي بيانه أن الوجود حقائق متعددة وإن ما ذكره القائلون بأصالة الوجود وبعين الوحدة كثرة فسيأتي التعرض إليه، وأن البراهين التي استدلوا بها ليست بنظرنا براهين عقلية لا يمكن التشكيك فيها.

عموم الوجود

إن عروض العموم على مفهوم الوجود وعنوانه ليس المراد به العموم الجنسي أو النوعي، بل عموم أمر اعتباري وانتزاع مفهوم عقلي يلزم تلك الحقيقة العينية.

وأن الوجود حقيقة نورية، وينتزع من مقام ذاته أنه آب عن العدم، كما ينتزع الإمكان والشيئية من ذات الممكن والشيء، وأن ذات الوجود تكفي في انتزاع طرد العدم منها.

وكثيراً ما تطلق الفلاسفة على حقيقة الوجود لفظ النور، ولا يقصدون في هذا الإطلاق الوضع أو الاستعمال بين أبناء العرف في لسان المحاورة، وإنما يطلقون لفظ النور على الوجود بمصطلحاتهم لحصول المشابهة في نظرهم بين الوجود والنور الحسي؛ حيث إن الوجود طارد للعدم وناف له، فهو يشبه النور الحسي؛ لأن النور الحسي ينفي الظلمة الحسية.

ومن هذه الجهة صح الإطلاق عندهم، وكان في نظرهم أن إطلاق النور على الوجود أولى وأشمل من النور الحسي؛ حيث إن

النور الحسي لا يطرد كل ظلمة، بخلاف الوجود فإنه الطارد بمراتبه وحقائقه لجميع الأعدام، وهذا الإطلاق عرفاني فلسفي لا حقيقة لغوية.

وكم للفلاسفة في إطلاقات الألفاظ على المفاهيم من التوسعة والتصرف لتحقق الملاك عندهم في المعنى الآخر، ولعل هذه الإطلاقات ليست على وجه الحقيقة وجاءت للمناسبات، وأن للمجاز باباً واسعاً، وإلّا فإن حاولوا أن هذه الإطلاقات لغوية فهو من التصرف باللغة العربية، وإن كان من مصطلحاتهم فلا مشاحة في الاصطلاح على نحو المجاز أو الحقيقة عندهم.

وإلى هنا لابد من الدخول في موضوع المسألة وتحليلها، ومايترتب على المسألة من آثار وأحكام فلسفية وشرعية.

الوجود نفس حقيقته وهويته

اعلم أنك إذا نظرت بتأمل إلى حقيقة الوجود ومعنى التقرر والعينية وجدت له أنحاء واتجاهات، وهذه الأنحاء لا تجري في المفهوم؛ لأنه أمر انتزاعي، وأن الوجود لابد أن يلحظ في نفسه ويقتصر الناظر إلى حقيقته بدون أي حكم من الأحكام، ولا عارض من العوارض، ولا أي تقسيم من التقسيمات، ولا مقيداً بشيء أو مضافاً إلى شيء.

والوجود بهذا اللحاظ ليس إلّا نفسه وذاته من غير حكم عليه من الأحكام ولا عارض من العوارض؛ لأنه ليس إلّا نفسه وحيثية ذاته، ونفس الشيء لا تثنى ولا تتكرر، ولا يحكم عليها بشيء، ولا يعرضها في تلك الحالة عارض.

مثاله: إذا نظرت إلى ذات زيد مثلاً ـ من غير ملاحظة أنه عالم أو جاهل أو غني أو فقير أو شاب أو كهل أو شيخ ـ فقد قصرت نظرك على نفسه وذاته، وهذا نظير ما قالوه في الماهية: إن الماهية من حيث هي ليست إلّا هي.

هذا مقام ذات الوجود.

أما مقام مراتبه وأحكامه:

أولاً: أن يعتبر الوجود بمعناه المطلق الساري في جميع الموجودات والتحصلات من وجود الحيوان والنبات والجماد والعقول والنفوس وغيرها، وهذا معنى الوجود المسمى بمفاده الإطلاقي الشمولي ومعناه العام الاستيعابي الشامل لجميع الحالات، ويعبر عنه بوجود اللابشرط المقسمي، وهذا المعنى يجوز فيه التقييد وعدم التقييد.

وثانياً: أن يعتبر الوجود مقيداً بقيد وشرط، كما لو قلت: إن زيداً شجاع أو عالم أو فلسفي أو كريم.

وثالثاً: أن يلحظ الوجود مقيداً بعدم شيء، ويعبر عن هذا النحو بشرط لا، كما إذا اعتبرنا الماء ليس بجار، والجماد ليس بمدرك، وهذا القسم يقيد تارة بعدم شيء مطلقاً، وأخرى بعدم شيء في زمان من الأزمنة أو حال من الأحوال.

وإذا اعتبر الوجود بشرط لا من جميع الجهات على وجه لا يضاف إليه أي قيد من القيود ولا أي حد من الحدود وهذا هو وجود الحق سبحانه وتعالى عند الموحدين.

وأما إذا أضيف إلى حد أو قيس إلى قيد فهو وجود الممكنات، وإذا أريد بالوجود المطلق فيراد به فعل الحق سبحانه

وتعالى والرحمة الواسعة والفيض المقدس، والوجود المطلق ليس هو نفس ذات الوجود ولا ذات الحق تعالى.

وإذا أطلق لفظ الوجود المطلق فلا يراد به معنى ينافي الوجود بشرط لا وهو الواجب، وأن معنى الوجود الذي هو بشرط لا ليس على معنى الوجود الذي هو لا بشرط، فإن هذا لا يجامع الوجود بشرط شيء، والمعنى المنطبق عليه الواجب هو بشرط لا من جميع الجهات.

ورابعاً: أن الوجود حقيقة بسيطة ونور لا تركيب فيه، وأن حقيقته تختلف بالمراتب الطولية من حيث الشدة والضعف، ومن حيث الكمال والنقص، ومن حيث العلية والمعلولية، ومن حيث الأولوية والتشكيك في مراتب الوجود مما يختلف حاله عن التشكيكات المألوفة في الذهن، كالنور والبياض والحمرة والسواد، فتارة يراد منه ما هو المألوف في الأذهان كاختلاف مراتب الضياء، واختلاف مراتب الوجود في الحيوان.

فترى كلاً له استقلال ووجود، وإن قسته إلى غيره تجده أضعف من غيره، وكلما اشتد الشيء في وجوده ترتبت عليه آثار الكمال أكثر مما تترتب على الوجود الضعيف.

تشكيك الواجب والممكن في الوجود

قد يراد من التشكيك في الوجود هو التشكيك بين الواجب والممكن، فترى وجود الممكنات مقهورة الذات مندكة بالقياس إلى الواجب، وترى وجود الممكن بالقياس إلى الواجب لمعة من لمعاته وتجل من تجلياته وإن ترددت النفس في فهم هذا المعنى.

فانظر إلى تصورات نفسك كيف أحاطت بصورها العلمية، وكيف صارت مندكة ومقهورة بمقام النفس.

وانظر إلى سلسلة العلل والمعلولات تجد المعلول من حيث نفسه وذاته لا تحقق له ولا تقرر، وإنما التقرر والثبوت كان من طرف العلة، وذلك نظير حرارة الماء من النار، والإضاءة من الكهرباء، فإنها لمعة من لمعات حرارة النار والإشراق من نشآت الكهرباء.

التشكيك بالمعنى الخاص

إن التشكيك بين وجود الواجب ووجود الممكنات على نحو خاص من التشكيك.

فإن وجود الواجب صرف التمام والغناء، ووجود الممكنات صرف النقص والفقر.

وإن وجود الواجب هو المعنى الاسمي الكامل بما له من المعنى الاسمي، وبما تحيط به هذه الكلمة من جميع الجهات، وهو سبحانه فوق التمام وفوق الكمال.

وإن كل عبارة يؤديها المخلوق هي دون مقام ذاته، وأما وجود الممكنات فهو وجود المعنى الحرفي المندك في المعنى الاسمي، وهو النقصان الذاتي بالقياس إلى منتهى الكمال الذاتي، ووجود الممكن هو صرف التعلق والربط بمقام الواجب.

فالممكنات طراً بالقياس إلى واجب الوجود عز اسمه هي تعلقات نفس ذواتها بذاته المقدسة، وهي محتاجة بالذات إليه، ولا استقلال لكل موجود عنه، فالكل قد مد يد السؤال والاستعطاء،

وأن الممكنات كلها عين الفقر الذاتي والفناء الحقيقي وصرف الآلية لذات الحق، فالإضافة إليه تعالى إضافة المعلول إلى العلة التامة، والمقهورية إلى القاهرية على وجه ما بيناه من تعلق ذواتها بالواجب وفناء وجودها بالحق، وليست الإضافة إضافة الموجودات إليه كسائر الإضافات وأنحائها.

فإنك إذا أضفت الغلام لزيد لجهة كونه مملوكاً له وزيد هو المالك فإنه تصح الإضافة، مع أن كل واحد له وجود على استقلال.

غايته أن الغلام قد أضيف بإضافة اعتبارية إلى زيد، ويصير مملوكاً له، والإضافة بين الواجب والممكن ليست كإضافة الأعراض للجوهر كالكم والكيف، ولا كالمقولات الإضافية أيضاً كإضافة الأب للابن، وإضافة الفوقية والتحتية إلى الجسم، وإن كانت واقعية لا تختلف باعتبار المعتبرين؛ حيث إنها واقعية ومن سنخ المقولات والأعراض، وكل من هذه الأطراف في هذه الإضافات مستقل في الوجود، غايته أن وجود أحدهما يضاف إلى الآخر بإضافة اعتبارية أو مقولية.

ومن أضواء هذا البيان يتضح لك أن للوجود مرتبتين ونحوين نظير ما قاله الفلاسفة في الماهية من أنها على قسمين: ماهية اسمية مستقلة في المفهوم والتصور وهي المفهوم الاسمي، وماهية حرفية غير مستقلة لا في المفهوم ولا في الوجود العيني ولا في الوجود

الظلي الذهني وهي المعاني الحرفية.

فاتضح لك جلياً أن للوجود مرتبتين: مرتبة اسمية مستقلة، بل فوق الاستقلال، وهو وجود الحق، ومرتبة مندكة فانية وذاتها الفناء والاندكاك، وأن البرهان قائم على أن جميع الكائنات من حيوان ونبات وجماد وملك ونفس وعقل هي صرف الربط بالمبدأ الأعلى، ولو سقطت هذه الإضافة وهذا التعلق بالواجب لم يكن للممكنات وجود وشيئية.

وهذا معنى ما يطرق ذهنك من كلمات الفلاسفة من قولهم: إن إشراقه سبحانه وتعالى على هياكل الماهيات ألبسها حلة الوجود، وهو عين الإشراق والنور، ولذا يعبر الفلاسفة عن هذه الإضافة بالإضافة الإشراقية.

فأحد الوجودين منتهى الظهور وفوق الاستقلال، والآخر منتهى الفناء والفقر وعين الربط والانتساب، وليس وجود الممكنات من قبيل الشيء الذي له الارتباط بالآخر، بل عين الارتباط والإضافة بالقياس إلى الحق، وليس الوجود في الممكن من سنخ ما يضاف إلى شيء آخر، بل حقيقته حقيقة الوجود الرابط دون الوجود الرابطي، فهو عين الانتساب والإضافة لا أن له الانتساب والإضافة، وهذا هو الاشتراك المعنوي بوجه خاص لا الاشتراك بالمعنى العام.

وأن الاشتراك في الوجود على رأي صدر المتألهين ومن تبعه لا يوجب تشبه الخلق به سبحانه؛ إذ ليس كمثله شيء، فإن الظل صرف الآلية ونهاية الفقر والحاجة، وهذا لا يوجب التشبيه بمن كانت ذاته فوق الكمال والتمام، وكيف يشبه الظل الفاني كمال الوجود والاستقلال، والشركة لا تقتضي التشبيه؟! وكيف يبلغ الظل ذلك الوجود ونور الأنوار؟!

إلفات نظر

إلى هنا فقف معنا أيها الباحث وتأمل غرضنا فيما بيناه من رأي الفلاسفة الذاهبين إلى وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، من قولنا: إن وجود الممكنات هي المعاني الحرفية الآلية، ووجود الله جل اسمه هو المعنى الاسمي التام الاستقلالي، ليس المقصود منه انطباق الأمر الواقعي من المعنى الحرفي والاسمي.

وأن المقام من حقيقة الوجود على نحوين ومرتبتين كالمعاني الاسمية والحرفية، حقيقة وواقعاً؛ إذ المعاني الحرفية والمفاهيم الآلية تباين المعاني الاسمية في الذات والهوية، وإذا اختلف وجود الحق ذاتاً مع وجود سائر الموجودات بطل التأثير والتأثر، وذهبت العلية والمعلولية على ما هو المعروف بين الفلاسفة؛ لاختلاف الوجودين سنخاً وحقيقة، حيث إنهم صرحوا بالشركة بين مراتب حقيقة الوجود، وهو المعروف من كلمات صدر المتألهين من حكماء الشرق الموحدين لله.

فالمقصود إذاً من هذا التشبيه بالمعاني الاسمية والآلية هو أن

الإضافة من قبيل الحق تعالى إشراقية، فهي شبيهة بالمعاني الحرفية من حيث التعلق ونفس الربط، فيراد من هذه التعبيرات هو التقريب والتمثيل، فهذا التشبيه وإن حكى وجود الواجب ووجود الممكن من بعض النواحي إلّا أنه يخالفه من جهات شتى.

فيتضح لك أن التعبير من الفلاسفة المتأخرين هنا بالمعاني الحرفية الآلية وبالظل لوجوده تعالى، أو بالصور العلمية بالقياس إلى ارتباطها بالنفس، أو التشبيه بالمرآة للمرئيات، أو التعبير بأن وجود الممكنات من شؤون الذات المقدسة وأطوارها، أو أنها ظل لوجوده أو رشحة من رشحات ذاته ولمعاتها، كلها تعبيرات تقريبية، فهي وإن توافقت من المطلوب في ناحية من النواحي فقد خالفته من نواح عديدة، وأن العقل لا يصل إليه تعالى، ولا إلى حقيقة وجوده، ولو أحاط العقل بوجوده لكان موجوداً من الموجودات الذهنية وهي أضعف الموجودات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ فإن الصورة الذهنية مخلوقة للنفس، وعلم خاص من توجه النفس إلى شيء، فكيف تحيط الصورة في الواجب؟!

وما ألطف ما قاله عليه السلام: بأن كل ما ميزتموه بأذهانكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم[1].

١ـ بحار الأنوار ٦٦: ٢٩٢.

وقال أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه القيمة: «الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن»[1].

١ـ نهج البلاغة (تحقيق: صبحي الصالح): ٣٩، خطبة ١.

تلخيص وتحقيق

إن حقيقة الوجود من حيث هي غير مقيدة بالإطلاق أو التقييد، ولا بالكلية والجزئية، ولا بالخصوص والعموم، ولا هو واحد بوحدة زائدة على ذاته، ولا هو بكثير، ولا هو أيضاً متشخص بتشخص زائد على ذاته، ولا هو من حقيقة الجوهر أو العرض، وليس هو بمبهم الحقيقة أو من مجملها كما في المفاهيم المجملة والمبهمة؛ حيث تكون كلية وجزئية، وتكون جوهراً وعرضاً، ويعتريها العموم والخصوص، ويطرأ عليها الإبهام والإجمال.

فذات الوجود عين التحصل والفعلية، وحقيقته عين الظهور وطرد العدم.

نعم، تلحقه هذه المعاني من المفاهيم الإمكانية والكلية ومن الأوصاف والنعوت الذهنية على حسب تفاوت الوجود بحسب مقاماته ودرجاته، وهو أعم الأشياء مفهوماً، وأوسعها إحاطة؛ لانبساطه على كل الماهيات، وبنور الوجود تتمايز الأعدام بعضها عن بعض، فيجوز بعضها ويمتنع بعضها الآخر.

وأن الوجود أظهر من كل شيء في التحقق، وأخفاها في الكنه والحقيقة، وأن بالوجود تقوم كل صفة ويستبين كل كمال، وجميع الموجودات مستهلكة في أحدية وجود الحق، مضمحلة في كبريائه وقهره، فهو سبحانه وعز اسمه مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمباينة، وداخل فيها لا بممازجة، وخارج عنها لا بمخالفة، ليس فيها بداخل، وليس عنها بخارج، غير داخل فيها كدخول شيء في شيء، وغير خارج عنها كخروج شيء عن شيء، فالبينونة بينه وبين الأشياء بينونة صفة لا بينونة عزلة.

وقد عبر صدر المتألهين عمن رأى هذا الرأي وتبناه بأن الماهيات تنتزع من مراتب الوجود، وبقدر ظهور الوجود تبرز الماهيات ولوازمها، وأن لوازمها تارة تقع في الذهن وأخرى في الخارج، وأن قوة الظهور وضعفه كما أشرنا إليه يقع بحسب القرب من الحق والبعد منه، وفي قلة الوسائط وكثرتها، وعن صفاء الاستعداد وعدمه.

واذا استنار قلب العارف وارتفع الحجاب بينه وبين الحق تعالى أدرك بالحق الصور العينية على ما هي عليه في أنفسها، وأن بمقدار معرفة العارف يحتجب عن الحق تعالى وينكشف له على حسب استعداده.

وأن غاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز، والاعتراف

بالتقصير، وعلمهم أن الكل يرجع إليه وهو العليم الخبير، وإنا لله وإنا إليه راجعون، ويا من لا يعلم أحد كيف هو وحيث هو وقدرته إلا هو، وأن كل ما تصورنا الله بأدق المعاني فهي صورة مخلوقة لدى النفس مردودة عليها.

وحدة الوجود والموجود وتعددهما

حيث انتهى بنا البحث إلى هنا فلابد من التعرض للقول بوحدة الوجود وأطوارها من التعدد والكثرة، وأن البحث هنا يتعلق بالوجود وكثرته.

فذهب بعض الفلاسفة إلى تعدد الوجود والموجود في الممكنات وفي الواجب تعالى.

فالوجودات الإمكانية مختلفة بحقائقها، كما أن الواجب سبحانه وتعالى مختلف بحقيقته عن وجود الممكنات.

وهذا الرأي نظير ما قاله بعضهم من أصالة الماهية وتعددها في الممكنات وفي الواجب والممكن، فالوجود على هذا المسلك متعدد في الحقيقة والعينية، كما أن الماهيات متعددة ومتباينة في حد ذاتها وذاتياتها، وسيأتي بيان هذا الرأي.

وذهب آخرون إلى وحدة الوجود والموجود ولكن بعين الوحدة كثرة.

وهذا الرأي قد تبناه صدر المتألهين وغيره، وأن الوجود لا

تعدد فيه من حيث نفسه، وبعين وحدته كثير من حيث الماهيات والتعينات.

وذهب بعض إلى وحدة الوجود والموجود بمعنى أدق من هذا الوجه، ومفاده: أن الوجود واحد وليس له تعدد، وإنما له السعة، نظير النفس في تصوراتها والعقل في إدراكه فليس النفس إلاّ عين التصورات في مقام السعة وغيرها بنظرة أخرى من تعدد الصورة والنفس كما سنذكره قريباً.

وذهب بعض الصوفية ومن لا خبرة له بفن الفلسفة إلى وحدة الوجود والموجود وحدة شخصية، وليس هناك كثرة حتى بالنظر إلى التعينات والتشكلات، وليس بنحو السعة المفروضة في النفس، وإنما تعتري ذلك الوجود الشخصي ألوان الماهيات.

ولنأت إلى تفصيل هذه الآراء.

الرأي الأول
وحدة الوجود والموجود وبعين الوحدة كثرة

أما رأي من قال بوحدة الوجود والموجود وبعين الوحدة كثرة فقد اختاره صدر المتألهين وجماعة من المحققين من أن الوجود والموجود واحد ولكن بعين الوحدة كثرة، فالوجود من حيث حقيقته وعينيته واحد، ومن حيث حدوده وعروض الماهيات له خارجاً متعدد، فهو واحد بالنظر العقلي الدقيق، وهو متكثر بلحاظ آخر من حيث الحدود والماهيات، وأن الوجود الاسمي الأصيل الذي لا منتهى له من أي جهة كانت هو الواجب تعالى، وما عداه ظل لذلك الوجود ولمعات أنوار تلك الحقيقة، فهو ملحوظ بنظرتين: فبنظرة واحدة لا تعدد فيه، وبنظرة أخرى متعدد بلحاظ حدوده والماهيات المتحدة معه خارجاً.

وهذا المذهب الذي عليه المحققون من فلاسفة المسلمين في العصر المتأخر لا يستلزم من الشركة التشبيه بين الواجب والممكن؛ فإن الظل لا يبلغ شأن ذيه، وهذا التعبير من باب التقريب للأذهان،

ورفع محذور توهم التشبيه بين وجود الواجب ووجود الممكنات.

وهذا التقريب وإن حكى نوعاً من الاتحاد بين وجود الواجب والممكن، ولكن يخالف الواجب الممكن من ألف جهة وجهة.

ولا ينبغي للفلسفي أن يذهب إلى أن هذا الرأي والمذهب يستدعي أن الشركة تستلزم التشبيه مع حقيقة الواجب؛ حيث إنهم يقصدون انطباق عنوان طرد العدم من مطلق الوجود سواء كان الوجود واجباً أو ممكناً، ولا يقصدون كما عرفت الشركة المتعارفة الموجبة للتشبيه في أذهان العرف، فإن الشركة هنا وإن كانت متحدة المعنى في طرد العدم ولكن الاختلاف بين وجود الواجب والممكن من جهات متعددة لا يمكن أن يعرفها العقل أو يحيط بها الإدراك.

وببيان آخر: قد اختار أكابر الفلاسفة وأجلاء الحكماء كصدر المتألهين في أسفاره وكتبه وغيره بوحدة الوجود، ولكن بعين الوحدة كثرة.

توضيح ما حرروه: أن الوجود هو المفهوم الآبي عن العدم، وهذا المعنى الشامل لمراتب الوجود كلها من مرتبة الواجب ومراتب وجود الممكنات، ومطابق طرد العدم في المعنى، والوجود هو القدر المشترك بين مراتب الوجود من وجود الواجب ووجود الممكن.

فالمعنى الجامع للجميع هو سلب النفي وطرد العدم، وهو اللابشرط المقسمي وأقسامه اللا بشرط القسمي وبشرط شيء وبشرط لا، أما مرتبة الواجب فهي المرتبة المشروطة بشرط لا، الممتنعة عن الحدود، والآبية عن القيود، المنزهة عن النقائص، والبعيدة عن الضعف والإمكان، ومرتبة الواجب فوق ما تدركه العقول أو تحده الأدوات، وفوق ما تتخيله الأوهام، أو يتجلى لذهن أحد.

وهذا هو حقيقة إطلاق الوجود ووفوره ومنتهى شرف الوجود وغاية سعته وشموله ونهاية جلاله وجماله، ولن يتجافى عن ذلك المقام الشامخ، ولا يتنزل عن وفور الوجود؛ إذ هذه المرتبة هي حقيقة الوجود التي لا تمازجها ماهية، ولا يحدها قيد، فإن كل ما عداه لا يطلق عليه الوجود إلّا بحيثية أخرى؛ لأن في البين قضيتين:

إحدى القضيتين ما يحمل عليه الوجود من غير مسامحة أو خلط ماهية به، وهو حقيقة الواجب.

القضية الثانية حمل الوجود وصدقه بمعنى تحقق الماهية مع الوجود، فكل ما عدا الواجب من الوجود محمول لقضيتين: حمل الوجود وحمل الماهية.

وأما في الواجب فلا تصدق القضيتان، وتصدق قضية الوجود دون قضية الماهية، وهي القضية الأولى، وتحقق صرف الوجود.

وأما في الممكنات فتصدق القضية الثانية وهي من توابع الجعل ولوازم الإيجاد، فإن الوجود إذا انحط عن مقامه الشامخ لزمه الضعف والنقصان وقارنه التعلق والفناء، وصار الوجود صرف التعلق والربط بالواجب تعالى.

وقد بينا أن وجود المخلوقات لها لحاظ في نفسها، وهي بهذا اللحاظ مستقلة كالجواهر والأعراض، ويعبر عنها معان اسمية، ولها تعلق بالواجب، وبهذا الوجه معان حرفية وصرف الفناء والفقر والحاجة.

وليس الغرض بالتعبير بالمعاني الحرفية انطباق المعنى الحرفي حقيقة عليها؛ لأن المعاني الاسمية والحرفية من المفاهيم المتباينة ماهية ووجوداً، بل القصد من التعبير أنها واجدة لملاك المعاني الحرفية ومناطها، فهي وجودات آلية تعلقية بالنظر والقياس إلى الواجب، وهي عين التعلق والربط به سبحانه ومحض الفناء والاندكاك، وأن التمثيل بالمعاني الحرفية والتقريب بالتعلق والربط وإن حكى الشيء من بعض الجهات، ولكن يخالفه من جهات كثيرة.

ووجه التشبيه: أن الشيء إذا كان آلياً شبهه أهل الفن بالمعاني الحرفية.

وقد وجه صدر المتألهين كلام الصوفية حيث فيهم المحققون

وأهل النظر مثل ابن عرب والقونوي والغزالي ولاسيما وأن صدر المتألهين ممن يرى جلالة ابن عرب في العرفان، ويرى له المكانة في العلم في الفلسفة وعظمه عن التفكير السقيم، وأن له القدم الراسخة في الفلسفة، ونزهه عما نسب إليه وإلى أمثاله من الخرافة وقلة التأمل في الفلسفة، وحمل كلامهم على ما اختاره من وحدة الوجود والموجود ولكن بعين الوحدة كثرة، وحمل الاتحاد والعينية بين الممكن والواجب فيما حرروه على الاتحاد في مقام الفناء والسلوك والوحدة في مقام المشاهدة والرضا، كل ذلك لحسن ظنه بهم، وإلّا فكيف يوجه مثل كلام الجيلاني على ما اختاره في الأسفار؟! ولو أمكنه حمل جملة من عبائر ابن عرب والغزالي على ما اختاره في الأسفار فلا يسعه أن يحمل كلامهم بأجمعه على ما اختاره، وقد عرفت أن ما حرروه في كتبهم أجنبي عما ذكره.

كيف وبعضهم القائل بأن وحدة الوجود وحدة شخصية وليست بحقيقية، ولا ذات مراتب وتشكيك؟! وأن القول منهم لا ينطبق مع اختيار أن الوجود في الواجب تعالى بشرط لا كما يقتضيه التحقيق.

ومن نظر إلى ما حرروه في كتبهم ونطقوا به في أشعارهم وجدها بعيدة عن توجيه صدر المتألهين، مع أنهم ـ كما هو واضح

لمن راجع كتبهم ـ قد شرعوا وظائف ورسوماً وعبادات لم ترد من الشارع الأقدس ما أنزل الله بها من سلطان.

ولو كان الأمر كما صرح به صدر المتألهين فلا داعي منهم إلى الغموض في التعبير وإيراد العبارات المشوشة إلى الأذهان.

وإن أغمضنا عن كل ذلك فإن جل هؤلاء ذاهبون إلى أصالة الماهية دون أصالة الوجود، فكيف وجه صدر المتألهين كلماتهم على القول بأصالة الوجود واختلاف مراتبه؛ لأنهم أتباع الإشراقيين في أصالة الماهية؟!

وما الموجب لهؤلاء إلى العبارات المغلقة إذا كان المقصود منها صحيحاً وفنياً؟

الرأي الثاني
تعدد الموجود ووحدة الوجود

إن تعدد الموجود ووحدة الوجود قد نسبه الفلاسفة إلى ذوق التأله، وأن أذواق المتألهين تقتضي هذا المسلك؛ لأن من نظر إلى الموجودات وجدها تشترك في حقيقة واحدة وهي حقيقة الوجود.

أما من نظر إليها بعين أخرى وجدها متباينة ومتفاوتة ومتخالفة، فهي من حيث الوجود شيء واحد، ومن حيث الحدود والماهيات متباينة ومتفاوتة.

وهذا القول ينبغي أن يتأمل فيه وفي أطرافه، ويحاسب هؤلاء فيقال لهم: إذا كانت الحدود والقيود توجب تباين الموجودات فيكون كل وجود مع الوجود الآخر مبايناً له ذاتاً وحقيقة، فالإنسان مثلاً لا يشارك الفرس والجمل والفيل وسائر الحيوانات، ويكون بعضها ليس سنخ البعض الآخر من المعاني المتباينة.

وهذا لا ينسب إلى أرباب الفن وأكابر الصنعة، وينافي ظاهراً الكلمات المصرحة بأن الوجود بين جميع الموجودات واحد

حقيقة، وإنما التباين والاختلاف في الموجودية، بمعنى أن الاختلاف باعتبار الماهيات دون حقيقة الوجود.

وأما إذا كان نظر هؤلاء أن الجامع بين الموجودات هو مطلق الوجود العاري عن كل قيد حتى عن قيد الإطلاق وهو الوجود الساري في ضمن الوجود بشرط لا وبشرط شيء، ولكن من حيث الموجودية والحدود القائمة بالوجودات الممكنة والإطلاق الذي معناه عدم قبول الحدود والقيود التي هي نفس حقيقة الوجود من غير ضم قيد أو قضية أخرى، بحيث لا ينطبق إلّا على صرف الحقيقة التي هي بذاتها طاردة للعدم.

وهذا هو المذهب المعروف عن الفلاسفة، وهو الذي يقتضيه ذوق التأله، وتقع جميع مراتب وجود الممكنات تعليقة الذات بذات الحق، ويكون بعين الوحدة كثرة، وليس المقصود من هذه العبارة أن الوجود بعين وحدته كثير بنظر واحد من غير اختلاف جهة وحيثية وهي الماهيات في نظرهم من حيث الوجود وإلّا فهو من حيث الحدود والماهيات قد تعدد وتكثر، فهو واحد بالنظر إلى نفس الوجود، ومتعدد بالنظر إلى مراتب الوجود من حيث الحدود والماهيات، فهو مع وحدته واتصاله واتحاده يتباين من حيث الماهيات والحدود.

فالوجود الخاص هو وجود الواجب سبحانه وهو الوجود

الحقيقي، وأما موجودية الممكنات فهي موجودة باعتبار ارتباطها بالـواجب وفـنائها فـي وجـود الحـق، فالكثـرة قـد وقعـت فـي الموجـودات بواسـطة تكثـر الارتـباطات والماهـيات بالـواجب، فالوجود على هذا المسلك أعم من القائم بنفسه ومن القائم بغيره.

الرأي الثالث
القول بوحدة الوجود والموجود بوجه أدق مما يراه الصوفية

إن وجود الواجب له السعة والإطلاق، نظير ما في كلمات الأكابر في علم النفس من أن النفس ليس لها الخلاقية والإيجاد، بل لها السعة والشمول ولها العموم والإطلاق، ففي مقام تصورات النفس هي النفس في مقام السعة، وفي هذا المقام هو المقام الوسيع لها، فمقام سعتها مقام تصوراتها.

وفي هذا المورد ليس هناك تصور ونفس، بل النفس والتصور لدى الحقيقة وبعين الدقة شيء واحد، وإن كان بنظر آخر نفس وتصور، وخلق ومخلوق، وبنظر دقيق وتوضيح آخر: أن ليس هناك إلّا النفس ومقام سعتها.

إذا عرفت هذا النظير فنقول في الوجود ذلك، فإنه في مقام سعته وإطلاقه وعمومه وشموله خلق ومخلوق وخالق، وإن نظرت بعين الدقة فلا تجد خلقاً أو مخلوقاً، وإنما تجد نفس طرد العدم

وذهاب الظلمة، ولعل هذا مراد المحققين من الصوفية من الاتحاد والعينية، وهو المراد من التعينات والتشكلات.

فبنظرة تشكل وتعيين، وبنظرة أخرى عينية واتحاد وفناء الوجودات في ذات الحق من غير خلاف وتعدد ولا تغاير بأي وجه فرض، ولعله ـ والله العالم ـ أن هذا المراد من كلماتهم الغامضة والرموز الخفية.

وعليه عند التأمل يظهر هذا الوجه بصورة الفن، وترجع الوجوه والاحتمالات من كلمات الصوفية إليه، ويجوز أن تكون بعض كلمات الأسفار في باب العلل الأربعة ترجع إلى هذا أيضاً، وإن كانت أكثر عباراته ظاهرة في الوجه الأول، وهو وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، فمن حيث الوجود لا تعدد فيه، ومن حيث الماهية والحدود كان فيه التعدد، وهذا المعنى لا محذور فيه، ولكن هذه الوجوه والفروض وإن بيناها بأدق معانيها إلّا أنها تنافي ما جاءت به الأديان والشرايع، وخلاف ما جاءت به سفارة السماء.

وهذا الوجه ليس الوجه الأول من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، بل هذا الوجه أعمق من ما تقدم، وأدق من ذلك المعنى، فإن النظر فيه ليس إلّا أن وجود الحق، فهو تجليات وظهور وإشراقات ولمعات ذلك النور، فمن حيث نفسه وجود

الحق، ولا يتعدد من حيث العلية والمعلول، ولا يتكثر من حيث الغناء والفقر.

وهذا الوجه إن تم كما يظهر من كلمات صدر المتألهين في أثناء أسفاره فهو وجه لا يمكن تقبله والركون إليه بحسب البرهان ورسالة السماء؛ حيث إن الوجود باعتبار تجلياته يقع غير حقيقة الوجود الأصلي، ويرجع في المآل إلى ما سلكه صدر المتألهين، وإن كانت تلك التجليات والمظاهر لا توجب تعدداً في حقيقة الوجود، وأنها عينه تعالى، فهو القول بوحدة الوجود وحدة شخصية، وقد أنكرها الفلاسفة ونسبوها إلى جهلة الصوفية.

الرأي الرابع
تعدد الوجود والموجود

ذهب كثير من الحكماء والفلاسفة المتقدمين من المشائين، وهو اختيار تعدد الوجود والموجود، فلا جهة مشتركة بين الموجودات الممكنة والحادثة وبين وجود الواجب.

إن الوجود من الممكنات أو من وجود الواجب ومن وجود الممكن تشترك في مفهوم عرضي كمفهوم الشيء والإمكان مما ليس بجامع ذاتي يجمع مراتب الوجود الطولية، أو مراتب الوجود العرضية، ويكون الوجود حين ذاك نظير المقولات العشرة العالية، حيث لا جامع بين الجوهر والعرض، ولا بين الكم والكيف، ولا بين سائر المقولات.

ويدفع هذا الرأي على رأي صدر المتألهين ومن وافقه بالأدلة السابقة التي تعرضنا لها من وحدة مفهوم الوجود، ووحدة النقيض للوجود، وصحة التقسيم، وأن الالتزام بعدم السنخية بين الواجب والممكن، وإذا لم تتحقق السنخية بين وجود الواجب ووجود

الممكن فلا تأثير ولا تأثر ولا علية ولا معلول، وإلّا فلو أثر الشيء مع عدم السنخية بين المؤثر والمتأثر لأثر كل شيء في كل شيء، وهو واضح البطلان، وأن اتحاد المفهوم والحقيقة في الوجود غنية عن إقامة البرهان.

وقد صرح بذلك صدر المتألهين بأن اتحاد المفهوم والحقيقة من أوضح الواضحات؛ لأن قياس موجود لموجود غير قياس موجود لمعدوم، وهذا الرأي وهو تعدد الوجود والموجود يتوجه على نحوين:

النحو الأول: الاختلاف بين وجود الواجب تعالى وبين وجود الممكن.

النحو الثاني: تعدد الوجود في الممكنات والواجب، والرأي السائد بينهم على هذا المسلك هو التعدد بين وجود الواجب والممكن، وبين وجود الممكنات أيضاً.

ولنا في تقريب هذه الوجوه ما سنعرضه على الباحث.

وأن هذا الوجه قريب من لسان المتشرعة والشارع، وهو الظاهر من كلمات الشرائع والأديان.

وقد رده صدر المتألهين وغيره بأن المفهوم من الوجود هو الحقيقة الواحدة، وأن العدم مفهوم واحد، فنقيضه وهو الوجود لابد وأن يكون واحداً، وأن صحة التقسيم دالة على وحدة المعنى، وأنه

لابد من الاتحاد بين العلامة وذيها، وتحقق السنخية بينهما، وستتضح المناقشة في ذلك.

نظرتنا حول وحدة الوجود وتعدده

إن المقتضي للسنخية بين العلل والمعلولات إنما تقع في العلل الممكنة والطبيعية، لا في العلة الواجبة، وعندها فيقال: إنه لو لم تكن السنخية بين العلل والمعلولات قائمة لأثر كل شيء في كل شيء، أما في العلة الحقيقية وهي وجود الواجب والنور غير المتناهي فلكمالها وتمام وفور وجودها تقتضي التأثير حتى في حال عدم السنخية؛ لأن التأثير في حال عدم السنخية ليس نقصاً في العلية، بل هو من غاية كمالها، والسنخية لم تتشبث إلّا بما أشرنا إليه في العلل الإمكانية الناقصة والطبيعية.

وثانياً: أن الفلاسفة ذكروا أن ليس في دائرة الإمكان علة واقعية وتأثير حقيقي كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

والمفيض للوجود على الماهيات ليس إلّا ذات الحق تعالى شأنه، وهو العلة الحقيقية في جميع الموجودات حتى في الصور العلمية في النفس؛ حيث إن النفس في الحقيقة تقع مجرى لفيض الصورة، والمفيض ليس إلّا الله تعالى شأنه.

وعلى هذا البيان لا سنخية بين العلة الحقيقية والمعلول؛ لأنه إنما قاسوا المقام بالعلل الإمكانية الطبيعية، وإذا ثبت وتقرر أن ليس في العلل الممكنة علة حقيقية هي مصدر الفيض حقيقة بطل القياس من جعل العلة الحقيقية كالعلل الممكنة، وأصبح القياس هنا تحويلاً على أمر مجهول.

وعليه فلا سنخية بين الواجب والممكن، ولا من حقيقة واحدة في الوجود؛ إذ ليس في دائرة الإمكان إلّا معدات، وليست عللاً واقعية، والسنخية تحتاج إلى الإحاطة بالجانبين من العلة والمعلول على وجه الحقيقة، وهو أمر لا يسعنا الاطلاع عليه، ولا نتعرف على جهة منه.

ثالثاً: أن التعبير من الفلاسفة بالتشبيه بالمعاني الحرفية بالقياس إليه تعالى، وأنه سبحانه هو المعنى الاسمي بكل معنى الكلمة، فمن أجل هذه النكتة بأن وجود الممكنات في ذاتها مباينة لوجود الواجب كمباينة المعاني الحرفية لذات المعاني الاسمية؛ لكونها تعلقية الذات ونفس الربط بالواجب، وعليه فوجود الواجب مع وجود الممكن سنخان من الوجود وقسمان من العينية والتقرر، كما يقتضيه المثال بالمعنى الحرفي، ولا جامع بينهما، والداعي لتبني هذا الرأي هو الخلوص له سبحانه والتعظيم لمقامه والتوحيد الأتم لذاته وجلاله.

وقد يستأنس لهذا الرأي بما ورد من طرق أهل بيت العصمة عليهم السلام: أن ليس كمثله شيء، بأن يكون النفي نفي المشاركة في الوجود، وليس فقط نفي الشركة في المرتبة كما اختاره كثير من الفلاسفة من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة.

ولعل الناظر في روايات أهل البيت عليهم السلام يراها ظاهرة في تأييد هذا الرأي مع ما فيه من التنزيه والتعظيم لله تعالى.

فانظر إلى أخبار سيد الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام وصادق أهل البيت والرضا والهادي عليهم السلام أن لا شباهة بين الخالق والمخلوق.

وراجع الكافي لثقة الإسلام[1]، والخصال لصدوق الأمة والتوحيد والعيون[2]، فإن ظاهر أخبار هذه الكتب أن لا شباهة بين الواجب والممكن، وأن لا مناسبة بينهما، بل وأن الشركة في الوجود تستدعي المناسبة بينهما، وأن الشركة بينهما في الحقيقة نوع من التشبيه.

وأما ما على ألسنة بعض الفلاسفة حيث أنكروا أن الشركة لا تستدعي المشابهة، وأن ليس في الشركة من تشبيه، فلا يخلو من مجازفة في القول، وعند إذعان نفوسنا بقول الرسول صلى الله عليه وآله

١ـ أنظر: الكافي ١ : ١٠٤ ، باب النهي عن الجسم والصورة.

٢ـ أنظر: التوحيد: ٩٧ ، باب ٦ ، باب أنه عزوجل ليس بجسم ولا صورة؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ١١٤ ، باب ١١ .

وأئمتنا عليهم السلام حيث إن عقولهم فوق عقول الفلاسفة فلا يصح أن يعدل عن قولهم إلى الآراء المختلفة من فلاسفة اليونان.

ولو أن ما أفاده الفلاسفة هو الحقيقة والواقع لصرحت به كلمات الأنبياء، وأشارت إليه عبارات الأولياء، وبعد إقامة البرهان أن لا حد لوجوده تعالى، ولا ماهية له إلّا وجوده، ولا حد لعلمه وقدرته، ولا توجيه لأغراض حكمته؛ لأنها فوق عقول البشر، وأن لا نهاية لتمام قدرته وإرادته وعظمته، وأن الوصول إلى جهاته وخصوصياته تؤخذ من أنوار الأنبياء وإلهامات الأولياء.

وأن أقرب الوجوه التي حررت إذا نظر إليها العارف وجد الأقرب منها إلى كلمات الأنبياء والأولياء هذا الوجه دون سائر الوجوه والتصرفات في هذه الظهورات المتواترة المروية عن أهل البيت عليهم السلام والأنبياء إلى غير هذا الوجه بعيد جداً، فإن الأدعية والأذكار مما يظهر منها تعدد الوجود.

وإذا أمعنت الفكرة وراجعت بصيرة النفس وجدت ما قربوه نوعاً من التشبيه الناقص، وعند الحقيقة لا تشبيه بين الواجب ووجود المخلوقات أصلاً، وأن الشركة في الوجود تستدعي نوعاً من التشبيه.

وقد يتوجه في الذهن خاطر وهو أن العلة هي الحد التام في الوجود للمعلول، والمعلول حد ووجود ناقص للعلة كاشفة عن

حقيقة المعلول كشفاً تاماً ومعرفة كاملة لحقيقة المعلول، فالانكشاف لمّي، والمعلول يحدد العلة بتحديد ناقص إنّي، وفي سلسلة الوجود يحصل منه العلم اللمي من طريق العلة؛ لأن كل علة بذاتها مقتضية لوجود المعلول، وإذا حصل العلم الإني بهوية حصل الانكشاف.

وعلى ما تقدم يندفع أن الحقيقة إشراقية منبسطة لا بنحو اللابشرط السارية في مراتب الموجودات، ولا يحصل إلّا بعد العلم بنحو الكثرة في الوحدة، ويكون التفصيلي في عين الجمع من أعلى المراتب إلى أضعفها من وجود الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله إلى آخر ذرة من الوجود حتى في مثل وجود الماهية في الذهن الذي هو من المعقولات التصورية.

وأن المعلول إذا كان في غاية الفقر وعين الفقر والعلة في غاية الغناء وذات الغناء فكيف يستكشف من ناحية المعلول ناحية العلة؟! ولا يمكن أن يعرف المعلول إذا كان على هذا النحو السنخية بينه وبين العلة؛ لقصور ذات المعلول عن إدراك هذه الجهة في علة لا يمكن الوصول إليها بالعقل، ولا يمكن الإحاطة فيها بالإدراك.

وأن كل موجود يطلب من الحق تعالى بلسان استعداده من الكمال الذي يستعد له، وأن الاستعداد لذلك الكمال أيضاً من نعمة

الله إليه، وقد أشير في الأدعية عن أهل البيت عليهم السلام: يا مبتدئاً بالنعم قبل استحقاقها[1]، وإعطائه سبحانه الاستعداد دعاء منه بأن يطلب العبد الاستعداد، فالطلب منه بهذا المعنى إجابة لدعوة الحق كما قال تعالى: ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾[2]، وباعتبار أنه المسؤول عنه، فإن كل ذلك طريق وكشف عن ذاته تعالى، وهذا لا يستدعي المشابهة، ولا المشاركة في الوجود، ولا يستدعي أن الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الموجودات، فما رتبوه من وحدة العلامة وهو وجود الممكنات تستدعي وحدة ذي العلامة ويكون الوجود واحداً لا يستلزم ما أسسوه.

ولا مانع أن تكون الوجودات الممكنة نظير المعاني الحرفية، ووجوده سبحانه نظير الوجود الاسمي الاستقلالي، على أن سيأتي في محله أن لازم الوجه الذي تبناه صدر المتألهين في أسفاره وغيره من الفلاسفة العارفين قد ينافي اختيار الواجب سبحانه وتعالى.

وإجمالاً ـ كما أشرنا إليه ـ: أن الأدلة التي أقاموها لوحدة حقيقة الوجود من أن الوجود على اختلاف مراتبه معنى واحد، ولا

١ـ التوحيد: ٢٢١، ١٤.

٢ـ سورة الأحقاف، الآية ٣١.

يفهم منه تعدد المعاني.

وثانياً: أن مفهوم العدم لا يفهم منه إلّا معنى واحداً.

وثالثاً: أن صحة التقسيم في مفهوم الوجود وحقيقته، فتقول: الوجود إما واجب أو ممكن، والممكن إما عقلاً أو مادة، والمادة إما جوهراً أو عرضاً، فإنك تجد حقيقة واحدة محفوظة في الجميع، وإنما التبادل والتغاير قد وقع في المراتب والأفراد مع حفظ الحقيقة في جميع مراتبها، فصحة التقسيم دليل على وجود المقسم في أفراده ومراتبه.

ورابعاً: أنه لو لم تكن هناك وحدة في الوجود بين الواجب والممكن، ولا سنخية بينهما، لزم عدم التأثير بين العلة والمعلول، وإلّا لكان كل شيء مؤثراً في شيء آخر وإن كان مبايناً لحقيقته وذاته، وأن وجود الممكنات ليست علامة على الواجب تعالى.

هذا غاية أدلتهم على طولها.

ولكن عند التأمل بنظرة دقيقة فيمكن دفعها؛ إذ مفهوم الوجود إذا قلنا: إنه كمفهوم الشيء والممكن، وكما يأتي مفهوم لفظ العين إذا قال القائل: ائتني بعين، فإنه يأتي في الذهن معنى إجمالي في قبال ائتني بإنسان أو فرس، وعندها فيسأل: ماذا تريد من العين الباصرة أو النابعة؟ وأن النابعة أي واحدة منها، من الذهب أو الفضة أو الزيت؟ ففرض كون مفهوم الوجود معنى واحداً لتبادر

المعنى الواحد من لفظ الوجود كلام أدبي لا يصلح أن يكون برهاناً للفيلسوف.

وثانياً: أنه إذا جوزنا أن يكون مفهوم الوجود كمفهوم الشيء والإمكان من المفاهيم الانتزاعية العرضية عن حقائق متعددة تعرف أن مفهوم العدم وانتزاع السلب قد يتوجه على حقيقة واحدة، وقد يتوجه على حقائق متعددة.

وثالثاً: أن صحة التقسيم على فرض أن يصل الذهن من غير تردد إلى حقيقة واحدة، وبعد فرض أن الوجود كعنوان الشيء والإمكان، فصحة التقسيم لا يتوجه على معنى واحد، وإنما يتوجه إلى مفهوم عرضي، كما تقول: العين إما باصرة أو نابعة، والنابعة إما تكون ذهباً أو فضة أو زيتاً، فجواز مثل هذا التقسيم لا يدل على وحدة الحقيقة.

ورابعاً: أن العلامة لابد وأن تتحد مع ذيها في الحقيقة، فهذا إنما يتم بناء على السنخية بين الواجب والممكن، وأما إذا فرضنا أن تمام العلية والتأثير أن تكون العلة ليست من سنخ المعلول في الحقيقة والوجود، وأن التأثير في ظرف عدم السنخية من كمال العلة وتمام وفور وجودها لا من نقصانها وعدم تمامها، ولما وجد القائلون بوحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة في الأمور الطبيعية، فقاسوا الواجب على العلل الطبيعية.

ومن الواضح أن العلل الطبيعية كما عرفت ليست عللاً واقعية، وأن العلة في كل موجود هو الواجب تعالى، والمعلول إذا كان ذاته الفقر والعلة ذاتها الغناء فلا يحصل للفيلسوف الاستكشاف لحالة العلة، وأنها من سنخ المعلول حقيقة أم لا.

وأما أن:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

فليس ذلك برهاناً فلسفياً، ودلالتها على الواحد يأتي من طرق شتى، كما يأتي التصريح به في باب التوحيد، وكيف يستكشف من مثل ما كان ذاته الفناء والتعلق بكل معنى الكلمة أن يستكشف العلة التي فوق التمام والكمال وعين الغناء ووفور الوجود؟!

ومن راجع رسالة السماء وما جاء به الأنبياء يجد أحاديثهم صريحة في نفي الشركة، وأن أنظارهم متوجهة إلى هذا المعنى لا نفي الشركة في المرتبة كما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود، وأنه بعين الوحدة كثرة.

وخامساً: أن مجيء الإيتاء هنا لا يصح الاستدلال به من فيلسوف، فإنه لابد للفيلسوف من إقامة البرهان على ما ذهب إليه، وأن يأتي للمسألة من طريق البرهان العقلي دون الاستظهارات الأدبية، بل لا يكفي لو جاء بالبرهان العقلي من طريق الوجدان من العقل حكم بالحسن والقبح، فإنه لا تثبت المسألة الفلسفية، فكيف

تثبتها الاستظهارات العرفية والخطابات الأدبية؟!

وبكلمة موجزة: إن ما جاء به هؤلاء لإثبات مطلبهم ليس برهاناً حاسماً لمادة النزاع، وعلى الباحث أن يأتي هذه المسألة على وجه التأمل التام والبرهان الفلسفي، فإنه إن جاءها من هذا الطريق لم تقنع نفسه بما ذهبوا إليه من الاستدلالات المتقدمة.

وعلى كل فالفيلسوف إما يجزم بما قربناه أو بما ذكره صدر المتألهين.

وأن الآراء الفلسفية التي يمكن الركون إليها إما على ما قربناه كما عليه قدماء الفلاسفة من جميع الأديان من اليونانيين والمسلمين وجميع الإلهيين، وإما أن يختار ما ذهب إليه صدر المتألهين والمتأخرين، وأنا من اختار ذلك، فلا يوجب تكفيراً ولا فساداً في العقيدة، بل هي مباحث نظرية يمكن أن يرى الفيلسوف ما اخترناه أو ما اختاره صدر المتألهين، والمناقشة في صحة مذهب الصوفية فسيأتي بيانها مفصلاً.

وحدة الوجود والموجود

إن الصوفية قد ذهبوا إلى وحدة الوجود والموجود، وكلماتهم إما تتوجه إلى ما حققه صدر المتألهين من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، أو ترجع إلى نظير النفس في تصوراتها، أو ترجع إلى الوحدة الشخصية من غير تكثر ولا تعدد، ومن الواضح بطلان كون الوجود من الوحدة الشخصية كما سنوضحه.

إن التصوف مرض وداء سار في الأديان والمذاهب، وقد أخذ التصوف جانباً كبيراً من مذهب المسلمين، من العامة والخاصة، وقد أخذ أئمة أهل البيت عليهم السلام في ردع أصحابهم وشيعتهم من اعتناق مذهب التصوف، ومنعوا شيعتهم عن الخوض في الفلسفة الإغريقية وعلم الكلام الفارغ عن الحقيقة إلّا لمن يرونه قوي العزيمة في المعارف الإلهية، لا ينخدع بالأباطيل، ولا يخذل عند الجدل، ولا يذعن للسفسطة.

انظر إلى ما ورد من كتب الحديث عن ثامن الأئمة علي بن

موسى الرضا عليه السلام من الردع الشديد في الأخذ بمذهب التصوف، وأنه خلاف طريقة النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام.

ولما انتشر التصوف في عصر الرضا عليه السلام إلى ما بعده من الأئمة عليهم السلام، فقد روى البزنطي وإسماعيل بسند صحيح كما نقله المحدث الحر العاملي قدس سره في الاثني عشر، والمقدس الأردبيلي في المجلد الثاني من الحديقة، عن الرضا عليه السلام قال: «من ذكر عنده الصوفية ولم ينكرهم بلسانه وقلبه فليس منا، ومن أنكرهم فكأنما جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله»[1].

وبسند صحيح آخر عن البزنطي أحمد بن محمد، أن رجلاً ذكر الصوفية عنده عليه السلام بقوله: إنه قد وجد في هذا الزمان قوم يدعون بالصوفية، فقال: «إنهم أعداؤنا، فمن مال إليهم فهو منهم، ويحشر معهم، وسيكون أقوام يدّعون حبّنا يميلون إليهم، ويتشبّهون بهم، ويلقّبون أنفسهم»[2].

وقد كثر الردع من ثامن الأئمة وعاشر الأئمة الهداة عليهم السلام، وهو الإمام علي الهادي عليه السلام، وألفتوا نظر أصحابهم إلى بطلان هذه الطريقة، ومن أخذ بالتصوف من الشيعة الإمامية عد منحرفاً عن

١ـ مستدرك الوسائل ١٢ : ٣٢٣، ح ١٤٢٠٤، عن حديقة الشيعة.

٢ـ مستدرك الوسائل ١٢ : ٣٢٣، ح ١٤٢٠٥.

طريقة أهل البيت، وأن منشأ التصوف من مذهب النصرانية ومن رهبانية القسوس والبطارقة والفلسفة اليونانية، فاتخذوا التصوف شعاراً لهم، ومنهم أخذ المسلمون، وسرى إلى طبقاتهم، كما قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾ [1].

زعم الصوفية أن التصوف هو العلم الذي يعرف به كيفية قيام العبد بوظائف العبودية من أداء شرائط الرياضات النفسية وآداب لتصفية النفس لأجل الوصول إلى الغاية الممكنة من معرفة الواجب تعالى.

وذكروا فيه سلوك الطريقة، والسلوك الإنساني، وآداب السالك، وكيفية منازل السلوك.

ثم بزعمهم أنه إذا تم ذلك السلوك وصلوا إلى مقام الحقيقة من التجلي والتحلي والمشاهدة للحق والمكاشفة ومعرفة الأسرار وائتلاف المختلفات الكونية وأسرار الأرواح وتسخير الكائنات.

وقد رتبوا للسالك مقامات وسياسات ومعاملات وبدايات ونهايات، ووسموا البحوث بمصطلحات بينهم، وحالات النفس من المقام والحال والسفر والقرب والسر والشاهد والمجاهدة والزاجر والسبق واللوائح والطوالع والرغبة والرهبة، وأوصلوا السلوك إلى

١ـ سورة الحديد، الآية ٢٧ .

مائة مقام وأكثر من ذلك.

انظر إلى مصطلح الصوفية لمحي الدين بن عرب، والقاموس لعبد الرزاق، والتعريفات للجرجاني، والقونوي في كتابه إلى غير ذلك من كتبهم، وزعموا أن الرياضات التي يستعملونها توصلهم إلى الفناء في ذات الحق، ويرون أنفسهم أنهم أهل الحب الإلهي الحقيقي، وأن أتباع الشرع المقدس من الفقهاء والأصوليين وأهل الحديث طلاب جنات ونعيم، هاربين من عقاب وجحيم.

أما الصوفية فهم عشاق لذات الحق، قد حلت ذاته فيهم، وتجلت أنواره في نفوسهم، وأن أسراره عندهم، وأصبح التصوف بانضمام الفلسفة الإغريقية فناً ذا قوانين وعقايد قلبية وأعمال جوارحية، وهكذا تطور التصوف حسب العصور والأجيال.

وإجمالاً: أن ما يحاوله الصوفي ومآل كلماته ترجع إلى وحدة الوجود، بما هو محرر لأهل الفن من تحقق ذات الوجود ومرتبة غيب الغيوب، وهي بشرط لا، أو الفعل الإطلاقي، أو بشرط شيء، كوجود الممكنات، وهو الذي التزم به رجال الفن والعرفان، وقد تكرر هذا المعنى من صدر المتألهين في أسفاره.

وقد ترجع بعض كلمات الجهلة منهم إلى الحلول، فيحل الواجب في نظرهم بوجود الممكنات، أو يتجلى الحق بوجود الممكنات، وهذا هو الذي يظهر من جهلة الصوفية، وأن الاتحاد

والحلول مما لا يدعيه أحد من رجال الفلسفة، أو ترجع كلماتهم إلى اتحاد الحق تعالى مع خلقه، نظير اتحاد الجنس مع الفصل، أو اتحاد الكل مع الفرد، أو الوجود مع الماهية.

فالاتحاد في نظائر ذلك من قبيل تعدد الشيء واقعاً ومفهوماً واتحاده عيناً وخارجاً.

وأما أن ترجع كلمات الصوفية إلى العينية والاتحاد بأنه عين الموجودات من غير تعدد ولا اثنينية أصلاً ولا اختلاف في الهوية ولا تعدد في الوجود والاختلاف بين الواجب والممكن في التعينات والتشكلات، نظير أمواج البحر في تعينات الماء وتشكلاته، والاختلاف إذاً في التعينات لا في المتعين، وهو الله تعالى، وفي الحدود والماهيات لا في الوجود والعينية.

وأن المقامات والأحوال التي يدعيها الصوفي هي لرفع التعينات والتشكلات وتقليل جهات الماهية لأجل أن يكون الموجود هو من غير تعيين ولا تحديد، فقد قالوا ـ كما قال ابن عرب ـ: يا من أظهر الوجود وهو عينه، ويا من ظهرت به الأشياء وهو عينها[1].

وأن من راجع كلمات المحققين من الصوفية بعين البصيرة

١ـ أنظر: الفتوحات المكية ٢ : ٤٥٨ .

وجدها غير ظاهرة في التركيب ولا في الحلول، بل وجدها في الاتحاد والعينية، ولكن بنحو الوحدة في الكثرة، وليس غرضهم من الاتحاد أن يكون من قبيل اتحاد الجنس مع الفصل، أو كاتحاد الوجود مع الماهية.

الحساب مع الصوفية

نريد أن نذكر لك أيها الباحث برهان المتصوفة وما يستحقه من الرد.

إن الصوفيين قالوا بوحدة الوجود والموجود.

وتوضيحه: أن الوجود هو الوجود المطلق الساري في ضمن التقييد بشيء على وجه الضرورة، والتقيد بالعدم وبمرتبته اللابشرط هو بنفسه الوجود بشرط شيء، أي الوجود بقيد الماهية، وأن الماهية صرف اعتبار من غير أن تمس كرامة الوجود بشيء من الأشياء.

وليس هناك وجود تكون مرتبة أخرى من الوجود فانية على اختلاف هذه المرحلة من الفناء من الشدة والضعف، من الهيولى المندكة إلى العقول الكاملة.

فالصوفي ينكر أن هناك وجوداً هو بشرط لا، وهو ذات الواجب تعالى، وينكر أن الوجود بشرط شيء كوجود الممكنات، فنفس المرتبة الإطلاقية هي عين الوجود، ولها حالات وماهيات

اعتبارية وأطوار وتشكلات، ومن غير تغيير في الوجود أو تحديد له بماهية وتشكل.

فالوجود هو الباقي على سعته وإطلاقه وعلى وحدته وانفراده، وإنما ترد عليه التشكلات والاعتبارات، ولذا أنكر الصوفية أن الماهيات من الأمور الواقعية.

وأن آراء الصوفية إما تتوجه على ما سلكه صدر المتألهين في أسفاره من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، وأن تلك الكثرة والمراتب صرف الفناء في ذات الحق وعين التعلق في ذاته المقدسة، وإما أن ترجع إلى الوجود كالنفس الناطقة في حالة تصوراتها ووجوداتها الذهنية كما أشرنا إليه، فيكون وجود الحق بنظرة عين وجود الممكنات، وبنظرة أخرى غيرها، فهو كالنفس في سعتها في عالم التصور، وإن كان بإمعان النظر الدقيق أن الصورة غير النفس، وإما أن ترجع إلى وحدة الوجود والموجود وليس بعين الوحدة كثرة، ولا سعة الوجود كالنفس في تصوراتها، بل وحدة الوجود والموجود بوحدة حقيقية لا تكثر فيها ولا سعة، وأنه موجود واحد.

والذي تعطيه كلمات المحققين منهم وأهل النظر كمحي الدين بن عرب والقونوي وغيرهما هو ما سلكه صدر المتألهين من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، أو ما بيناه من

الوجه الثاني من سعة النفس في تصوراتها، وقد لوح في ذلك صدر المتألهين في باب العلل والمعلولات ولكن لم يعده وجهاً آخر غير وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة.

ولكن التأمل يقضي أن الوجه الثاني غير ما بنى عليه صدر المتألهين من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحده كثرة.

وأما الذهاب إلى الوجه الثالث، وأن الوجود والموجود واحد، وليس فيه جهة السعة، ولا أنه بعين الوحدة كثرة، فالظاهر أنه مسلك بعض الجهلة منهم.

وأما المحققون وأهل النظر فينحصر رأيهم بين الوجه الأول والثاني، وإن كان الذي يعطيه التأمل الدقيق هو الوجه الثاني.

وأن لوازم هذا القول كلها باطلة؛ فإنه يلزم من القول بوحدة الوجود والموجود بالمعنى الذي فرضه الصوفي سقوط جميع الشرائع والقوانين وعلم الأخلاق ونظام البشرية.

مثلاً: الصدق والكذب والأمانة والخيانة والإطاعة والعصيان والجدل والمرآء والنميمة والرياء والتهور وسفك الدماء وغصب الأموال وهتك الأعراض مع النصيحة والخلق والطاعة والتواضع والشجاعة والورع والكف عن أعراض الناس وأموالها والعفاف عن أعراضها من المنكرات والرذائل، أو من الفضائل والأخلاق كلها سواء.

وأن ليس هناك شيء يحكم عليه العقل بأنه فضيلة، وليس هناك شيء يحكم عليه بالرذيلة، ولازم ذلك أن يسقط الجزاء والثواب والعذاب والعقاب والمدح والذم، ويلزم أيضاً أن تسقط التكاليف بأجمعها من الأوامر والنواهي، ويلزم أيضاً أن تذهب ثمرة بعثة الأنبياء وولاية الأولياء، وذهاب الوعد والوعيد، وثمرة إنزال الكتب السماوية، ويلزم أيضاً أن الفضيلة والرذيلة قد صدرا من ذات الواجب سبحانه.

وهذه اللوازم الباطلة تتوجه على الصوفي، سواء ذهب إلى أن الوجود هو الوجود المطلق، أو يتحد مع سائر الوجودات، وسواء قلنا بما قدمناه أو قلنا: إن الصوفي ـ كما وجهنا به كلماتهم ـ بأن مسلكه سعة الوجود كما قلناه في سعة النفس في عالم تصوراتها، فليس لها خلق وإيجاد، وإنما لها السعة في الوجود.

وعلى كل فالذي أوقعهم فيما ارتكبوه ما سمعوه من أساطين الفن بأن الوجود حقيقة واحدة، فتوهموا أن الحقيقة كانت شخصية ولا مراتب لها، فليس هناك واجب أو ممكن، ولا خالق أو مخلوق، ولا رازق أو مرزوق.

فليس هناك إلّا وجود واحد، وأن كل الأشياء تطورات وتشكلات له، وتمثلوا بأمثلة خداعة للذهن: أن الوجود كالماء في الثلج، أو الشخص الجالس في دار ولها مرائي في جميع جهاتها،

فليس في الدار إلّا الشخص، وما يتشكل في المرائي تماثيل وصور وأباطيل ليس لها حقيقة ولا واقع، فهي اعتبارات وخيالات.

وقد مثل بعضهم لدعواه بأمواج البحر فإنها وإن تشكلت وتعينت عن حقيقة الماء، ولكن في الحقيقة هي عين الماء وحقيقته، وإنما تختلف الأمواج عن الماء في التعيين والتشكلات.

وإذا تأملت كلماتهم وجدتهم قد التزموا بما هو أشنع من الحلول والتركيب، حيث التزموا بالاتحاد والعينية، أو بسعة الوجود، ونحو من أنحاء العينية والاتحاد.

وليس الوجود عندهم نظير الكل الذي له أجزاء، فيقال: إن الوجود من حيث الواجب والممكن هو الكل، ومن حيث الممكنات أجزاء ذلك الوجود؛ لأنك عرفت أن الوجود حقيقة بسيطة، وليس بقابل للكلية والجزئية، ولا للتجزئة والتركيب.

ويشهد لما قلناه: أن الصوفية يصرحون بوحدة الوجود والموجود، وليس له كثرة ولو بنحو الوحدة في الكثرة، فهو واحد لا كثرة فيه، ولا مراتب فيه متعددة، وأن الماهيات مرائي لذلك المرئي وهو الوجود كما تدل عليه أمثلتهم وأشعارهم، وأن لا انعكاس في ذات الحق هناك، وأي مرائي له أو تماثيل، وأي أشكال وصور تقرب من جمال قدسه وهيبة كبريائه.

ولو تم لهم ما زعموه فما وجه هذه الآداب والوظائف التي

رتبوها لسلوك العارف حتى أفرطوا فيما زعموا، وقالوا: إن الشخص إذا بلغ مرتبة الحقيقة استغنى عن العبادة والوظيفة من قبل الشارع، وأن العبادات وظائف القاصرين، أما من وصل حد الكمال فغير محتاج إلى العبادات؟!

ومن الواضح أن رسوم العبودية ووظائف المولى لا تعرف من قبل الناس وإنما تعرف إذا عرفها الله لعباده، أو كان من خاصة أوليائه والملازم لحضرته سبحانه كالأنبياء والأوصياء.

ونحن لا نتحاشا أو نهاب من لفظ الطريقة والحقيقة إذا كانت رسوماً لخدمة المولى واحتراماً لمقامه على الوجه المشروع، فهو العبد الحقيقي، وهو من سلك الطريق المستقيم وإلّا كانت خيالات خالية عن الحقيقة، وما قدروا الله حق قدره، ولا وصفوه بما وصف به نفسه، ولا عرفوه حق معرفته، وما أدوا واجب خدمته، ولكن كل نفس بما كسبت رهينة.

توجيه لمذهب الصوفية

هنا توجيه قد يورده الصوفي، أو يوجهه الحكيم لتصحيح مذهبهم بأن يقال: إن الصوفي يريد المغايرة بين وجود الواجب ووجود الممكن في مرحلة الوجود، وأن وجود الله سبحانه وتعالى هو عين هوية السلوك من غير تحديد ولا تقييد، فهي فوق ما لا يتناهى.

لكن السالك العارف إنما يرى الاتحاد في مقام السلوك والسير لا في مقام الواقع والحقيقة، نظير اتجاه العاشق نحو المعشوق ونظرة الحبيب إلى الحبيب بدون أن يتجافى سبحانه عن مقامه الشامخ، فيظهر عند ذلك أن الوجود والموجود بنظر السالك العارف الذي يشاهد الأشياء والمتجلية في حقه على نحو المرآتية مع المواظبة على الشرائع وأحكامها دون اتحاد الوجود وعينيتهما، أو دعوى الحلول والتركيب، وهذا لا يتم إلّا على ما تقدم كما يراه الفلاسفة المتأخرون كصدر المتألهين وغيره.

وقد تبناه أكابر المعقول وذهبوا إليه من القول بوحدة الوجود

والموجود ولكن بعين الوحدة كثرة، ولا تعدد في الحقيقة دون ما زعمه جهلة الصوفية بوحدة الوجود والموجود من غير كثرة وتعدد، ومن دون اختلاف في مراتب الوجود، وأن وحدة الوجود وحدة شخصية بحيث يكون الوجود واحداً والموجود واحداً.

وهذا القول منهم بما تعطيه كلماتهم يستوجب هدم أحكام الشرائع والأخلاق، واتحاد العابد مع المعبود، ووحدة الخالق مع المخلوق، وأن لا مدح لأحد ولا ذم، وأن لا ثواب ولا عقاب، وأن لا أمر ولا نهي، إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة وسخافة الرأي.

وإن تأملت كلمات هؤلاء لم تجدها بنسق واحد، ولا ترمي إلى هدف معين، فالكثير من أقوال هؤلاء ترجع إلى رأي الطبيعيين والماديين، حيث يرى الطبيعي أن العالم بأجمعه واحد من حيث الطبيعة، وأن الموجودات تشكلات في الطبيعة، وهؤلاء يرون الوجود واحداً.

غاية الخلاف بين الطبيعي وهؤلاء، أن هؤلاء يقولون بأن ذلك الوجود والموجود الأصلي يشعر ويدرك ويعلم ويقدر، وأنه تعالى مختار في أفعاله، وأن الشعور عين ذاته.

وهؤلاء يرون أن الوجود والموجود واحد، وإن حصل الشعور والإدراك لبعض حالات الطبيعة كالإنسان، أو مرتبة من الإدراك كالحيوانات.

ويلزم هؤلاء أيضاً أن الوجود والموجود أنه موجود وغير موجود في زمان واحد، أو قديم وحديث، أو جسم وغير جسم، أو مجرد ومادي، أو علة ومعلول، أو جوهر وأعراض، أو مركب وبسيط.

فالوجود ككتلة واحدة ذات ألوان وأشكال عند هؤلاء.

وعلى الإجمال: أن كلمات الصوفية إن رجعت إلى القول بوحدة الوجود والموجود وأنه بعين الوحدة كثرة فهذا هو اختيار المحققين من الفلاسفة.

وقد وجه صدر المتألهين كلامهم على هذا الوجه، وأن الأكابر منهم لا هدف لهم إلّا هذا، وإن كان قد بينا أن ظواهر كلماتهم لا تجامع هذا التوجيه، وإن قالوا به، فلا فرق بينهم وبين القول من بعض المحققين المتأخرين من الفلاسفة وإن رجع كلامهم إلى الوحدة الشخصية بين الواجب والممكن، وإلى اتحاد الوجود في الواجب والممكن، أو إلى حلول الواجب في الممكن، أو إلى تركيب الواجب مع وجود الممكن، فكلها صور باطلة كما بيناه.

وأن الوظائف التي ذكروها في العبادات والمقامات من التشريعات المحرمة، وعلى كل فإن كان مقصودهم هو الوجه الأول الذي عليه المحققون من المتأخرين فلا كلام معهم، وإلّا

فرأي باطل، وخيالات وأوهام لا تهدف إلى حقيقة، ولا إلى واقع، ولا تغني عن الحق شيئاً.

موقف الصوفية في وحدة الوجود

أيها الباحث إذا نظرت إلى كتب الصوفية وما اصطلحوا عليه من العناوين الثلاثة: من الشريعة التي اتخذوها لأعمالهم، والطريقة التي عينوها لسلوكهم، والحقيقة التي ادعوها لأنفسهم، رأيت جل هذه المصطلحات خيالات وأوهاماً لا تقوم على الأسس العلمية، ولو فحصت ذلك وجدت الكثير منها يذهب جفاء، ورأيت هذه الأعمال والعقائد تقوم عندهم على أصل وحدة الوجود والموجود على نحو الوحدة الشخصية، وأن الماهيات اعتبارات صرفة.

ألا فانظر إلى ديوان ابن عرب وكتبه يقول:

وفي كل شيء له آية   تدل على أنه عينه[1]

في قبال قول القائل:

١ـ الفتوحات المكية ٤ : ٢٢٣ .

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد[1]

وقالوا: يا من أظهر الوجود وهو عينه، ويا من ظهرت به الأشياء وهو عينها.

وقال الحلاج يصرح في شعره:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة في الماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال[2]

وكلمات ابن عرب الأندلسي في النصوص مملوءة بالقول في وحدة الوجود.

وهذا الجيلاني عبد الكريم قد صرح في كتابه الإنسان الكامل حيث يقول في الباب السادس والعشرين: إن جميع الملل والأديان محقون مهتدون، وإن الضال مطيع له سبحانه وتعالى باسمه الضال، فهو يهتدي، وقد ظهر الله للعاصي بهذا الاسم كما ظهر للمتقي باسم الهادي، فليس هناك شقي وسعيد، وأن الكل سعداء ومظاهر الأسماء والصفات.

وقد صرح في ذلك الفصل بنفسه: أن اليهودي والطبيعي

١ـ ذكره ابن العربي في فتوحاته ونسبه لأبي العتاهية. (الفتوحات المكية ١ : ١٨٤)

٢ـ تاريخ الإسلام للذهبي ٢٣ : ٤٧ .

والنصراني وسائر الملل والأديان كلهم يعبدون حقاً، وإنما الدهريون والطبيعيون عبدوا الله من بعض الجهات، من جهة الطبيعية، أو من جهة أنفسهم، وأما التوحيد فمعناه عبادة الحق من جميع الجهات لا من جهة خاصة، وهذا معنى الكفر والتوحيد، وإلّا فكلهم يعبدون مظاهراً لأسمائه الحسنى.

ولم يترك الجيلاني غموضاً في مذهب التصوف إلّا أبداه ولا تقية إلّا أوضحها.

وقد ملئت كتبهم بوحدة الوجود والموجود شعراً ونثراً كما في شعر رابعة العدوية وأبياتها مشهورة، وكما في شعر ابن الفارض.

وقد غالى أصحاب الحلاج فيه، فقالوا بما قالت النصارى في المسيح.

وأخيراً قد كثرت منه البدع حتى قيل: إنه كان يدعي النبوة.

وأحسن ما قيل في حق هؤلاء ما قاله الشعراني من أئمة السنة والجماعة: رأيت جماعة يلبسون الصوف ويأخذون في أيديهم السبحة، وألسنتهم كالعقارب، وأفواههم كأفواه التماسيح، وبطونهم كالسفن، ومع ذلك يدعون الطريقة، انتهى كلامه[1].

ومن راقب أوضاع هؤلاء وجد منهم من ترك الدنيا للدنيا،

١ـ العهود المحمدية: ٧٧٠.

وترك الدنيا لحب الظهور والشهرة، وقد يكون هذا الداء أحث داع للنفوس الطامحة للسمعة والرياسة، وقد يتغلب الشيطان على بعض النفوس فيدعون الكرامات والفضائل بما لا تدعيه الأنبياء في أممهم.

وكأن جمال الحق ما فهمه هؤلاء، أف لهم لما نطقت به أفواههم وأضمرته قلوبهم، وما رأينا الرسول صلى الله عليه وآله وأصحابه من ارتكب هذا المسلك، وكانت أئمتنا عليهم السلام تنهى شيعتهم عنه، وتطرد من عرف بذلك مع أن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله قال: «لا رهبانية في الإسلام»[1]، وأن الرهبانية أقل خطراً من التصوف المزعوم، ولا نرى في الشريعة الإسلامية ولا سائر الشرايع تصوفاً عدا مرحلة الزهد والورع وموت النفس عن مطامع الدنيا وزخارفها.

وبكلمة موجزة: أن المحققين منهم يرجع كلامهم إلى ما اختاره صدر المتألهين في وحدة الوجود، أو في سعة النفس في عالم تصوراتها، وأما الجهلة منهم فترجع كلماتهم إلى الوحدة الشخصية، فتتوجه عليهم الإشكلات المتقدمة، وإلّا فإن رجعت إلى ما حققه صدر المتألهين أو نظير سعة النفس في عالم تصوراتها على وجه صحيح فلا فرق بينهم وبين غيرهم، وأن هذا ورع وزهد وإن عبر عنه بالتصوف، والله الهادي إلى الصواب.

١ـ دعائم الإسلام ٢ : ١٩٣ ، ح ٧٠١ .

مراتب الوجود

ومن نتائج المختار لصدر المتألهين ومن تأخر عنه وبعض من تقدم: أن اختلاف مراتب الوجود واتحاد حقيقته، وأن ما به الاختلاف هو عين ما به الإشتراك، وأن كل وجود قرب من الحق كان أشرف، وأن النفوس وما فوقها وجودات مجردة وحقيقة غير مركبة في الذات من الجنس والفصل؛ لأن كل شيء كانت حقيقته عين وجوده وماهيته عين ظهوره كان بسيط الحقيقة، ولا تركيب فيه.

وأما كون الأشياء من العالم الربوبي ومن المجردات فلا يستدعي أن تكون بسيطة من كل الجهات، فإن كل ممكن زوج تركيبي من الوجود والماهية أو الحدود، غايته أن ماهية تلك المجردات هي نفس الحدود وتلك المرتبة من الوجود، لا أنها بسيطة من جميع الجهات، وإنما تختلف المجردات عن عالم المادة أن عالم المادة محتاج إلى جنس وفصل وإلى استعداد وفعلية، وأما عالم المجردات فغير محتاج إلى مراحل الجنس والفصل وإلى

مراحل الاستعداد والفعلية، ولكنه مركب من ماهية ووجود، وتلك الماهية هي عين تلك الحدود والقيود اللازمة لمراتب وجودها.

وإذا نظرت إلى كلمات بعض أرباب الفلسفة من أن المجردات من البسائط الحقيقية فيقصدون بعباراتهم أن المجردات في حقائقها معراة عن الأجناس والفصول وعن مراتب الاستعداد والقابلية، لا أنها بسيطة الحقائق من كل الجهات، فإن مراتب ضعفها عن وجود الحق يستدعي التركيب والانحلال إلى وجود وحدود، وإلى تجل وقيود، وهذا هو عين التركيب وإن لم يكن تركيباً مادياً من جنس وفصل، أو من استعداد وفعلية، وليس في كلامهم تناقض ولا تدافع، وإنما الهدف نفي التركيب بمعنى الجنس والفصل، وإثبات التركيب بمعنى الحد والمحدود.

وإجمالاً: فإن عالم المجردات لا يخلو من صورة وهيولى وإن انتفت عنه مراتب الأجناس والفصول، وسيأتي توضيح ذلك في محله.

وعلى كل فإن فقر المجردات للواجب والحي القيوم ذاتي، والتفاوت بين الكمالين من الكمال الربوبي وكمال المجردات، لا يقاس أحدهما بالآخر.

والتفاوت بين الكمال والنقص لا يفتقر إلى تمييز الفصول، فإن الشدة والضعف بعين ذات الوجود والكمال وبعين النقص،

وهو عين حقيقة الثبوت، ونفس مرتبة الوجود، وليس الكمال والنقص والشدة والضعف من خصائص الكيفيات المقولية لتختص بالكيفيات ولا تشمل مراتب الوجود؛ حيث إن ذلك من جهة انسباق الذهن في الاستعمال واللغة، وهو لا يوجب اختصاص الشدة والضعف بخصوص الكيفيات المقولية، ولا بالأجناس والفصول، والوجود بذاته يقتضي الوجوب، وبذاته يقتضي الفقر والنقص، ولازم الوجود الأتم الذي ليس فوقه وجود أكمل منه وأتم أن يتعين في وجود الواجب، ولا مقارنة بين ذلك الوجود الذي هو فوق كل وجود أن يكون مقارناً للماهية والإمكان، بخلاف مراتب الوجود التي هي دون الواجب سبحانه، فإنها مقارنة للماهية ومحدودة بالحدود الإمكانية، وأن الوجودات الممكنة من لوازم ذاتها الفقر والنقص على اختلاف مراتبها، بل هي الفقر والفناء لذات الحق تعالى، وكل مرتبة من الوجود تختلف بنفس وجودها ونورها وظهورها شدة وضعفاً، فالوجود في الكل حقيقة واحدة بسيطة لا تركيب فيها على نحو التركيب الخارجي كالهيولى والصورة، ولا على نحو التركيب العقلي كالجنس والفصل.

وببيان آخر: أن الوجود تختلف مراتبه، فالمرتبة العليا مرتبة الواجب تعالى وهو الوجود غير المحدود وغير المتناهي، وهو

المأخوذ بشرط لا، والمرتبة الأخرى هي وجود الممكنات، وتختلف من حيث القوة والضعف، وأن اختلاف مراتب الوجود تعددها بنفس الوجود لا بأمر آخر وراء الوجود، فهي تتقدم بالمراتب الطولية بنفس وجودها، فالمرتبة الضعيفة وجود، غايته أنه لو قيست المرتبة الضعيفة إلى المرتبة القوية لوجدتها مختلفة بنفسها وليست مختلفة من ناحية الماهيات.

فالوجود القوي بنفسه وجود من غير أن ينضم إليه حد من الحدود، بل بنفسه متقدم، وبنفسه متأخر، وبنفسه علة، وبنفسه معلول، وكذلك الوجودات الممكنة فإنها مختلفة بنفسها أيضاً لا بفصول منوعة، ولا بأمور عارضة لها، فاختلاف الوجود بحسب نفسه لا أنه تلحقه لواحق توجب تخصصه، أو عوارض توجب تباينه.

واعلم أن كل علة لابد أن تتقدم على معلولها بالعلية والمعلولية، وليس تقدم العلة على المعلول تقدماً في الزمان، وإلّا لكان المعلول متأثراً في ظرف عدم العلة وموجوداً في زمان غير وجود العلة، نظير قولك: ألقيت النار على الحطب فاحترق الحطب، فإن احتراق الحطب قد وقع في ظرف زمان إلقاء النار على الحطب، نظير قولك: تحركت يدي فتحرك المفتاح، فالعلة والمعلول ليس بينهما التقدم والتأخر الزماني، بل نحو تقدم أحدهما

على الآخر تقدم هو العلية والمعلولية.

وأن كل وجود ضعيف بالقياس إلى ما هو أقوى منه يكون فاقد الكمال الأقوى، ويكون الأقوى مطلقاً بالنسبة إلى حد الضعيف، وهذا جار في جميع مراتب الوجود إلى أن يبلغ إلى مرحلة ألا وجود إلى مرحلة الاستعداد وغاية الوجود وهو الوجود غير المحدود، وتعدد مراتب الوجود ليس معناه دخول العدم في الوجود، بل وقوف الوجود على مرتبته وبساطته.

وأن كلما كمل الوجود قلت أعدامه وظهر كماله وتجلياته إلى حد أن ليس في الوجود الإمكاني وجود فوقه إلّا الحق تعالى، وما ذاك إلّا تشكيك في الوجود، وأن للوجود تخصصاً في حد ذاته مع كمال بساطته، وهذا شأن ذاته، وله تخصص باعتبار مرتبته وماهيته، وأن لهذا التخصص الثاني أحكاماً وآثاراً وهي تابعة للماهية لا لنفس الوجود.

هذا الذي أوضحناه على مسلك صدر المتألهين ومن تبعه، ويتوجه أيضاً على المسلك الثاني من سعة الوجود وضيقه كالنفس في حال تصوراتها وتجلياتها بناء على أن هذا الوجه لا يرجع إلى ما ذكره صدر المتألهين، وإلّا فيكون هذا الوجه مع ما ذهب إليه صدر المتألهين وجهاً واحداً.

وأما بناء على ما سلكناه من تعدد الوجود والموجود، وأن

الوجود مما يختلف بحقيقة الواجب والممكن، وأن الممكنات في وجوداتها مختلفة، وأن استكشاف المعلول للعلة مما كانت العلة في منتهى الكمال وفوق الكمال، والمعلول في منتهى الضعف، فلا يمكن للمعلول استكشاف السنخية بينه وبين الواجب، أن ذلك إنما يتم في عالم المادة لا في عالم المجردات، وإنما جاءت به رسالة السماء عند مراجعة الأحاديث لتكررها وتواترها، بل وفوق التواتر يطمئن بتعدد الوجود والموجود.

وأن من كمال العلة هو التأثير في حالة عدم السنخية، نظير المعنى الحرفي بالقياس إلى المعنى الاسمي من اختلاف سنخ الوجود بينهما، وهذا المسلك هو الذي سلكه القدماء من فلاسفة المشائيين وغيرهم.

وعلى هذا المسلك فيجوز أن تكون بعض مراتب الوجودات الإمكانية تختلف بالشدة والضعف والكمال والنقصان بنفس الوجود وحقيقته لا بالماهيات والحدود، وأنى للممكن مع فقره الذاتي واندكاكه في ذات الحق أن يعرف السنخية بين الواجب والممكن، وإذا استفاد الفيلسوف من الأحاديث والقرآن الكريم هو تعدد الوجود، وأن من شأن العلة التامة التأثير في حالة عدم السنخية يقدمه على ما سلكه صدر المتألهين وغيره من المتأخرين، وقد صرح صدر المتألهين في نهاية الأسفار: أن ما تذكره الأنبياء

والرسل هو الدليل القاطع على الواقعيات، وأنه فوق أدلة الفلاسفة وبراهينهم؛ لوصولهم إلى الواقعيات من غير توسيط الأقيسة والبراهين الفلسفية.

وقد بينا سابقاً أنه إن لم يتم هذا الوجه فلا محذور عقلي فيما ذهب إليه صدر المتألهين، ولا يوجب اختلاف الفلاسفة في هذا الموضوع اختلافاً في التوحيد ورسالة الأنبياء، وإنما ذلك آراء يتبعها الفيلسوف، والله الموفق للصواب.

وآخر المطاف أن الوجود إما أن يكون متعدداً والموجود كذلك، فيختلف الوجود بين ذات الواجب ووجود الممكنات، وتختلف أيضاً الوجودات الإمكانية.

وإما أن الوجود والموجود واحد ولكن بعين الوحدة كثرة، أو أن الوجود كالنفس الناطقة لها السعة والضيق والتجلي والظهور في وقت دون آخر.

وإما أن الوجود له وحدة شخصية ولا تعدد في حقيقته، وليس بعين الوحدة كثرة، وإنما له التعينات من دون تعدد، وهذا هو المنسوب إلى جهلة الصوفية.

ومذهب الصوفية إما أن يرجع إلى ما سلكه صدر المتألهين، وقد عرفت أن صدر المتألهين حمل كلام المحققين منهم كمحي الدين ابن عرب وشارح كلامه القونوي على ما اختاره، وإما أن

تحمل كلماتهم على سعة الوجود وضيقه، وهذا المعنى لا يخلو من إجمال؛ لأن سعة الوجود وضيقه إن رجعت إلى ما سيأتي بيانه منا من أن الوجود له المرتبة الكاملة التي لا تقبل التحديد وإلى المرتبة الإطلاقية وإلى المرتبة بشرط شيء وهو الوجود المتشخص المتعين، وأن اختيارهم في سعة الوجود وضيقه هو المرتبة الثانية من إطلاق الوجود، فهو خلاف البرهان.

الحق سبحانه وتعالى هو المرتبة التي لا تقبل الحدود، وهي الوجود بشرط لا، وليس وجود الواجب هو الوجود بالمرتبة الإطلاقية.

وثانياً: أن اختيار الواجب بمعنى المرتبة الإطلاقية مما يتنافى مع الواجب تعالى كما سيأتي بيانه مفصلاً إن شاء الله في مباحث التوحيد، وقد عرفت مما حررناه من كلماتهم أن كثيراً منهم بل وجلهم مما لا يمكن حمل كلماتهم على ما بنى عليه صدر المتألهين، وأن رأيهم يتردد بين أن الواجب هو المرتبة الإطلاقية، وأن هذا هو المراد لهم من تشبيه الوجود بسعة النفس في تصوراتها.

وإما أن يراد من كلماتهم هو وحدة الوجود والموجود وحدة شخصية، وقد أطنب صدر المتألهين في حمل كلماتهم على ما اختاره، وحمل كلمات الجهلة منهم على الوحدة الشخصية.

ولكن التأمل في كلماتهم وأسفارهم تعطي الوجه الثاني من المرتبة الإطلاقية في الوجود، نظير النفس في سعة وجودها وضيقها.

وما بيناه في مفاد الوجود من تعدده ووحدته جار في عالم التصور في الماهية، ولكن حيث إن القائلين بأصالة الماهية ينفون التشكيك عنها وأنها متباينة ومثار الاختلاف والكثرة فلا يمكن الالتزام في الماهية أن تقع على جميع ما احتملناه في الوجود، ولذا وردت عليهم الإشكالات النقضية كما أوضحناه مفصلاً في المباحث المتقدمة.

تقاسيم الوجود

الوجود إما في نفسه وبنفسه ولنفسه فهو الحق تعالى، وأما في نفسه ولنفسه فهو الجوهر، وإما في نفسه ولغيره وهو العرض، وإما وجوده في غيره ولا نفسية فيه وهو وجود المعاني الحرفية.

إن الله سبحانه وتعالى حق بكل معنى الكلمة؛ لثبوت ذاته المقدسة على وجه لا تعتريها الحدود ولا الماهية، وهو حق بتمام معنى الكلمة من حيث مطابقته تعالى لعين الواقع، فالحق بمعنى واحد في مقام صدق الخبر، وفي مقام الثبوت الواقعي، وفي مقام أن الذات المقدسة لا تعتريها الحدود والماهيات، فمطابق ذاته عين الثبوت على الوجه الأكمل.

حقيقة الواجب

الواجب وهو الحق الذي لا يشوبه البطلان، والعلم الذي لا يشوبه الجهل، والقدرة التي لا يعتريها العجز، والإرادة التي لا يطرو عليها التردد، والنور الذي لا يشوبه ظلمة، وجود كله، وعلم كله، وقدرة كله، وإرادة كله، كما صرح بذلك المعلم الثاني الفارابي، فقال: الواجب كله علم، وكله قدرة، وكله إرادة.

وهكذا سائر صفاته، فهو عين الوجود بلا أي جهة وتحديد، ولا أي تعليل، وهو الواجب الذي لا يخالطه البطلان، وبه يجب كل وجود، ويتم به كل موجود، ويقوم به كل كائن، فهو صرف الوجود، وحقيقة النور، ولو كان له ماهية وراء عين وجوده واقعاً بحيث كان وجوده عارضاً على ماهيته ويكون من قبيل الماهية التي يعرضها الوجود في الذهن كسائر الموجودات، وإذا كان في الخارج ماهيته متحدة مع الوجود وتحققها بتحققه، لكان الوجود معلولاً لتلك الماهية؛ لأن كل عرضي معلل، والذاتي لا يعلل.

وإذا كان وجوده سبحانه معلولاً للمعروض، وحكم العلة

التقدم بالوجود على معلولها، فنقول: ذلك الوجود الذي كان ملاك التقدم به في الماهية إما عين الوجود المعلول، فيكون السابق وهو وجود المعروض مع اللاحق الذي هو وجود العارض متحدين، ولازم ذلك تقدم الوجود على الوجود، وهو من تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غير ذلك الوجود المعلول والمفروض أن الوجود عارض وهو أيضاً معلول للمعروض، فيلزم التسلسل.

وأما إن كان المعلول لغير المعروض فيلزم إمكان الواجب؛ فإن المعلولية للغير تنافي الواجب وعين الوجود.

فظهر أن ذاته سبحانه عين الحق والثبوت المحض، وأنه الواقع الذي لا واقع فوقه، وقوله الحق والصدق، وإليه ينتهي كل واجب بالغير، فهو عين الصدق والثبوت، وهو الحق الذي لا يعتريه التغيير والتبديل، وهو الحق والواقع في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله.

قال الشاعر لبيد بحضور الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل

ولما سمع الرسول صلى الله عليه وآله هذا البيت من لبيد وإن لم يصل لبيد إلى أعماق المعنى الذي نطق به روح القدس على لسانه، اهتز النبي صلى الله عليه وآله لهذا البيت اهتزازاً عرشياً، كيف وسنخ الماهيات ليست بذاواتها موجودة، وإنما هي موجودة بالوجود؟!

إذا عرفت ذلك فاعلم أن هذا البحث ذكره الفلاسفة في

المقام، ومقام تفصيله بحث التوحيد، وإنما تعرضوا له هنا لبيان يخصه بعنوان العروض للماهية وعدمه، وأن ذلك محال كما تقدم.

وأن الوجود هو الحقيقة النورية، والوجود بلا حيثية خارجية لا ثبوتية ولا عروضية ولا جهة انضمامية ولا حيثية ذهنية من جنسية أو فصلية أو عروض ذهني ولا تحديد عقلي، فإن ذاته سبحانه هي الآبية عن التحديد بكل معانيه؛ لأنه لو كان وجوده سبحانه زائداً على ذاته ولم يكن عين ذاته بلا أي تحديد ولا تقييد ولا عروض، لا في الذهن ولا في الخارج، فكان لازم ذلك تقدم الشيء بوجوده على وجوده، وأن ذلك مستحيل بحكم العقل وبداهته، وأن تقدم الشيء بوجوده على وجوده ضروري البطلان، ولا يحتاج هذا الوجه إلى تقريبه بلزوم التسلسل بتقريب أن فرض جواز تقدم الشيء على نفسه تقدم على المتقدم؛ لأن المتقدم نفسه، والفرض جواز تقدم الشيء على نفسه وهلم جراً، فما ذكرناه أولى من التعرض للتسلسل، أو ملاك الدور؛ إذ الوجه الذي ذكرناه لا يحتاج إلى هذه التخريجات الفنية من ملاك الدور والتسلسل، أو عروضه على الماهية.

وقد أفاد جدنا[1] في كتابه التحف المحمدية: أن الواجب لما

١ـ آية الله الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني ﴿رحمه الله﴾ المتوفى في شيراز سنة ١٣٠٩ هـ. (المؤلف ﴿رحمه الله﴾)

كان حقيقة الوجود، وينتهي إليه كل موجود، نظير البياض في ذاته، وأن كل بياض في جسم ينتهي إليه فلا نحتاج إلى إقامة الطرق الفنية من الدور والتسلسل وغير ذلك.

وببيان آخر: الماهية الواجبة وإن كان التعبير بالماهية تجوزاً ومسامحة يراد أن الذات بما هي ذات الواجب عين الوجود وإنيته والتحقق بلا مدخلية لشيء من الأشياء، ولا مدخلية للغير في تحققه.

مثلاً: حقيقة البياض نفس البياض بما هو بياض بدون أي مدخلية لغير البياض في تحقق البياض، فحقيقة البياض صرف البياض وبحت الحقيقة بلا أن يكون هناك شيء يمازجه أو يداخله أو يعرضه في حقيقته، هكذا الوجود، وواجب الوجود وهو الوجود الذي لا يمازج وجوده شيء ولا يداخله أو يعرضه شيء غير الوجود فماهية الوجود بحت الوجود ووفوره ومحض النور وشدته ونفس الثبوت والعينية بلا دخل لأي شيء في حقيقته لا خارجاً ولا ذهناً.

وأن تقدم العلة على المعلول لا يكون إلّا بالوجود والعينية لا بالتجوهر والماهية، فتقدم وجوب الوجود بما هو وجود يكون تقدم علته على معلوله تقدماً بالوجود، وأما الماهية فليست سبباً للوجود؛ لأن ما يلزم الماهية يلزمها كيف فرضت، فيجوز أن يلزمها

الوجود مع العدم، فسبق واجب الوجود حقيقة الوجود؛ إذ ما عدا الواجب ليس نفس حقيقة الوجود بلا جهة تقييدية أو تعليلية ذهنية أو خارجية، وأن كل جهة خالية عنه؛ لأنه صرف طرد العدم المحض وحقيقة الوجود وما عداه لابد وأن يقترن بجهة تعليلية أو تقيدية، وتقدمه على سائر الموجودات بالعلية.

وهذه المسألة من لمعات أصالة الوجود، ورشحة من رشحات تلك المسألة.

وقد أفاد الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات ما يؤيد ما ذكرناه، وقد أكده وأيده الفيلسوف الطوسي في شرح الإشارات ونقد التنزيل والمحصل؛ لأن العلمين ممن يقولان بأصالة الوجود، وأن لأصالة الوجود النفع التام في هذه المباحث، والشيخ وأتباعه ممن يقول بأصالة الوجود دون أصالة الماهية، وأن الإشراقيين يقولون بأصالة الماهية التي هي حقيقة الإبهام والإجمال والكثرة والاختلاف، وهي في حد ذاتها في غاية الخفاء والإبهام، والمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للتحصل والفعلية، إنما هو بحسب العقل والتحليل الفكري، وما لم يصدر الوجود الإمكاني عن الجاعل لم يكن هناك ماهية واقعية.

إلفات نظر

إن حقيقة الواجب بما بيناه يتم على مسلك المشائيين من تعدد حقيقة الوجود، وأن الوجود والموجود متعدد، ويتم أيضاً على مسلك المتأخرين من وحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة.

ولايتم عند التأمل على مسلك أن الوجود كالنفس في سعتها وضيقها في عالم التصور، ولا يتم أيضاً على مسلك جهلة الصوفية من وحدة الوجود والموجود وحدة شخصية.

وأما على مسلك الإشراقيين من أصالة الماهية فلا يتم على هذا المسلك حقيقة الواجب، وأنه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى؛ إذ الماهية مثار الإبهام والتحديد، وهذا مما لا يمكن أن ينسب إلى الواجب، ولكن لما كان كثير من هؤلاء من الفلاسفة الموحدين من اليونانين وغيرهم فيدور أمر هذا القول بين أن الواجب خارج عن نطاق الماهية وأصالتها وهو الوجود المحض، كما يظهر من بعضهم بأن أصالة الوجود والماهية إنما تجري في وجود

الممكنات لا في حقيقة الواجب.

وإن أرادوا من إطلاق الماهية عليه تعالى أنه الذات التي لا حد لها ولا قيد ولا إبهام، وأنها عين التحقق على الوجه الأكمل التام على وجه أنها عين الصفات الكمالية وعين الذات الأحدية، وعند ذاك فيكون القول بأصالة الوجود أو الماهية في حقيقة الواجب لغوياً، ولا يختلف هذا القول عما تقدم معنى، وليس هذا ببعيد عن الفلاسفة الإشراقيين الموحدين.

وأما الشبهة التي أوردوها هنا من تجويز واجبين مختلفين بتمام الذات، وهذه الشبهة قد نسبت إلى ابن كمونة، وسيأتي بيانها والجواب عنها في باب التوحيد.

وإجمالاً: أن هذه الشبهة لا موضوعية لها، ولا أساس؛ إذ بعد فرض كون الواجب تعالى هو الوجود غير المتناهي الذي هو منتهى الكمال، ففرضه على نحوين من أوضح الأمور الباطلة؛ إذ كل وجود على هذا الفرض يفقد كمال الوجود الآخر.

ودفع هذه الشبهة لا تختص بما يظهر من كلمات صدر المتألهين من اختصاص الدفع على القول بوحدة الوجود والموجود، وأنه بعين الوحدة كثرة، فإنه وجود في غاية الكمال ومنتهى التمام، لا يمكن أن يقع متعدداً، سواء ذهبنا إلى تعدد الوجود والموجود، أو إلى الوحدة وفي الوحدة كثرة.

ولا موضوعية لهذه الشبهة أيضاً حتى على القول بأصالة الماهية؛ لأن القول بأصالة الماهية بناء على تعميم هذا المسلك للواجب والممكن فلا يراد إلّا الماهية التي هي منتهى الكمال في التحقق والعينية بنحو لا يكون فوقها تمام ولا كمال، ولا يساويها في مرتبتها كمال أو تمام.

فدفع الشبهة لا يختص بمسلك من المسالك، ولا يسعنا أن نلزم القائلين بأصالة الماهية ـ ومنهم الموحدون من علماء اليونان وعلماء الإسلام كالسيد الداماد وأمثاله القائلين بأصالة الماهية ـ بهذه اللوازم.

وإذا كان هذا القول عاماً للواجب والممكن فلا يريدون من ماهية الواجب إلاّ فوق الكمال والتمام، وهذه الحقيقة سواء كانت حقيقة الوجود أو الماهية لا يمكن أن يفرض لها فرض آخر من الواجب، وإلّا لكان خلفاً، وعدم اشتمال ماهيته تعالى أو وجوده على منتهى الكمال والتمام.

ثم إن حقيقة الواجب تعالى وإن أطلق عليه الوجود المطلق لكن لا يراد به الإطلاق بالمرحلة الثالثة المقابلة لتقييد عنوان الوجود، بل هو من باب الوجود بشرط لا، فيراد من الإطلاق إذا استعمل في حقه تعالى عدم الماهيات والحدود.

وقد صرح بهذا التقسيم صدر المتألهين في بحث الماهية،

وألزم القائلين بأن وجود الحق لو كان بمعنى الإطلاق لا بشرط للزم لوازم باطلة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فظهر من ذلك أن وجود الحق تعالى هو الوجود بشرط لا، والمطلق فعله، و الوجود المقيد هو الوجود المتشخص، والوجود المنبسط المطلق هو جمعية تلك الحقائق وهو الوجود العام الساري في حقيقة الممكنات، وأن الوجود المطلق له وحدة تخالف الوحدة العددية والنوعية والجنسية؛ لأنها مصححة لجميع الوحدات والتعينات، وتفصيل هذه المباحث في علم التوحيد.

الجوهر والعرض

الوجود لنفسه في نفسه هو الجوهر، فإنه وجود في نفسه ولنفسه، وأما إذا كان الوجود كما أشرنا موجوداً بنفسه ولم يكتس حلة الوجود من غيره فهو الواجب؛ حيث إنه قائم بنفسه، والجواهر كالهيولى والصور من العقول والنفوس وغيرها فهي وإن كانت في نفسها ولنفسها ولكن ليست قائمة بنفسها، حيث اكتست حلة الوجود من غيرها، وما كان وجوده في نفسه ولنفسه هو المعبر عنه بالجواهر من المادة إلى العالم العلوي.

وأما الوجود في نفسه ولغيره ليس وجوداً لنفسه، وهذا هو الوجود المعبر عنه بالأعراض التسعة من الكم والكيف والنسب.

وقد يظهر من بعض فلاسفة المتأخرين كالفيلسوف المدرس أن الأعراض من مراتب وجود الجوهر، ومن مراحل ترقياته، وعلى هذا المسلك فيسقط عنوان الوجود في نفسه لغيره، وتكون الأقسام على هذا اثنين؛ لأن الأعراض على هذا المسلك من شؤون الجوهر، وليس العرض وجوداً في قبال الجوهر، فالوجود وإن كان مستقلاً

ولكنه قائم بالغير.

ولا منافاة عند هذا القائل بين كونه عرضاً وأنه من مراتب الجوهر، وليس حالاً فيه، وسيأتي إن شاء الله منا في محله أن حقيقة الأعراض متقومة بأن وجودها ناعت لغيرها.

وهذا مما يأبى ويمتنع مع الوجود القائم في نفسه ولنفسه، ولا يكون من مراتب ترقيات الجوهر.

ويعبر عن وجود الجوهر بالوجود المحمولي، ويراد أن وجود الجوهر من هذه العبارة أن يقع وجوده محمولاً وجواباً في الهليات البسيطة، ويعبر عن «هل» البسيطة بلسان الأدباء بمفاد كان التامة.

هذا إذا وقع نفس الجوهر في جواب «هل» البسيطة، أما إذا أريد حمل العرض على الجوهر فلا يقع إلّا في جواب «هل» المركبة الذي يعبر عنه الأدباء بمفاد كان الناقصة.

وإذا كان مفاد الحمل بين الجوهر والعرض مفاد كان الناقصة يحتاج إلى وجود رابط بين وجود الجوهر ووجود العرض، أما على مذاق المحقق المدرس فلا اثنينية بين الجوهر والعرض ليقع العرض في جواب «هل» المركبة؛ حيث إن مبناه وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر، فلا اثنينية بينهما، ولو بتحليل عقلي، نظير ما حللوا الشيء إلى وجود وماهية، وإن كان الوجود والماهية خارجاً شيئاً واحداً، ولكن الاثنينية بتحليل عقلي بينهما، بخلاف ما

سلكه هذا المحقق من أنه لا اثنينية بينهما، وأن العرض من مراتب وجود الجوهر، وعند ذاك فلا اثنينية بين الجوهر والعرض ولو بتحليل عقلي.

الحروف

إن المعنى الحرفي وهو ما لا نفسية له، وعين نفسيته عين التقوم بغيره ماهية ووجوداً، وحقيقته فناء ذاته في هوية غيره وماهيته.

ولا يخرج الحرف عن الآلية، ولو خرج عن الآلية لكان معنى اسمياً استقلالياً لا وجوداً رابطاً حرفياً، ويعبر عن الوجود الرابط كما عرفت بمفاد كان الناقصة، وأن مفاد «هل» البسيطة يقع في جواب ثبوت الشيء، وأما «هل» المركبة فيقع في ثبوت شيء لشيء.

ويعبر عن المعاني الحرفية بالوجودات الآلية، ولذا أن علماء الفن يشبهون المفاهيم الطريقية كالعلم للمعلوم والظن للمظنون بالمعاني الحرفية، وأنها آلية؛ لفنائها في غيرها، وأنها كالمرآة لغيرها بالقياس إلى المرئي.

وبيان المعنى الحرفي: أن هناك وجوداً رابطاً وبه يتحقق الربط وهو النسب والإضافات، ووجوداً له الربط وهو الأعراض والجوهر، وأن الوجود الرابط هو عين الثبوت والاستعداد، وليس مؤداه مفاد

الثابت وله الربط ليكون عرضاً أو جوهراً يحتاج إلى نسبة وإضافة، فإن النسب والمعاني الحرفية هي ما بها يتحقق الثبوت والربط، أما المعاني الاسمية فلها الربط، فالرابط هو الوجود والثبوت للغير لا الموجود والثابت ليحتاج إلى رابط.

وقد تقدم من أن الشبهة في المركبات والقضايا بأن الوجود الرابط ثابت للموضوع، وله أيضاً ثبوت للموضوع، وللثبوت ثبوت آخر، وهكذا يلزم التسلسل في الوجود الرابط، وقد عرفت الجواب كما هو المعروف بين الفلاسفة أن الوجود الرابط لا ثبوت له؛ لأنه عين الثبوت وبه الربط، وإذا لوحظ فليس له ثبوت عيني، وإنما له ثبوت عقلي واستعداد واقعي، وبه تنقطع مرحلة التسلسل.

وأن الوجود مشترك لفظي بين الوجود الرابط والوجود المحمولي.

فالوجود الرابط هو وجود المعنى الحرفي خارجاً، وقد يكون المعنى الحرفي صرف النسب الذهنية كتصور الجزئية والكلية وتصور الذاتية والعرضية، ولا فرق بين مفاد المعاني الحرفية بين «هل» البسيطة و «هل» المركبة، وبين النسب الذهنية والنسب الخارجية.

غاية الأمر أن النسبة الذهنية تارة يقع لها مطابق في الخارج، وأخرى ليس لها مطابق في الخارج، وكلها آلة لغيرها.

ولا ينبغي القول باختصاص المعاني الحرفية بالنسب الكلامية كما عن بعض مشايخنا الأكابر من أن المعاني الحرفية نسب كلامية توجد بالكلام؛ فإن من الواضح أن سنخ المعاني والألفاظ من سنخ الكاشف والمكشوف والمرآة والمرئي، لا من نحو إيجاد الشيء بآلته.

وأن من راجع قوانين الفلسفة وأساليبها عرف أن المعاني الحرفية آلية لا تنحصر بالنسب الكلامية، وعلى تقدير انحصار المعاني الحرفية في النسب الكلامية فأيضاً ليست النسب الكلامية معاني توجدها الألفاظ؛ لأن سنخ الألفاظ بالقياس إلى المعاني سنخ الكاشف مع المكشوف والمرآة مع المرئي، وإن أوجبت الألفاظ إيجاد المعنى في ذهن السامع، ولا يعقل أن تكون الألفاظ آلة موجدة للمعاني.

وأغرب من ذلك ما ذهب إليه بعض الأساتذة المحققين في الأصول من أن المعاني الحرفية من سنخ المقولات الإضافية، وأن معانيها في الذهن مستقلة في عالم اللحاظ، وإن كانت تبعاً في عالم الخارج، وأن المعنى الحرفي لا يتصف بالآلية لا في عالم الذهن ولا في عالم الخارج، ففي الذهن يتعلق به التصور استقلالاً، وليس في الذهن تصوره آلياً، وأما في الخارج فهو تبعي كسائر المقولات الإضافية من المقولات التسعة، وليست فانية ومندكة في غيرها.

ومن الواضح لمن له أدنى اطلاع وقدم راسخة في الفلسفة يرى أن المقولات بأسرها إما موجودة في الخارج، وإما حيثية موجود خارجي، والمقولات النسبية الإضافية وإن لم تكن من المقولات الخارجية العينية؛ لأن الفوقية والتحتية ليسا بفرض فارض ولا باعتبار معتبر؛ حيث انها أمور واقعية.

وأما وجود المعنى الحرفي فهو وجود بالقوة والثبوت، وهو نحو من الوجود أضعف من وجود المقولات الإضافية، وليس المعنى الحرفي في مقام وجوده الخارجي من سنخ هذا الوجود؛ لأن ما بالقوة بما هو في القوة ليس من وجود مقولة الإضافة خارجاً.

ومن البعيد جداً من الواضع من كل لغة وقوم أن يترك الواضع لنحو هذه المعاني التي هي آلة في الذهن ورابطاً في الخارج ويتركها بلا وضع ألفاظ لها مع احتياج الناس للتفهيم والتفاهم في مورد الاستفادة، فلابد أن يضع الواضع الألفاظ لسنخ تلك المعاني التي يتحقق بها الرابط حتى تكون الألفاظ كاشفة عما به الربط.

وإجمالاً: أن عندنا معان استقلالية تتوجه في الذهن، ومعان آلية ووجوداً رابطاً وبه يتحقق الربط، ووجوداً له الربط وهو وجود الجواهر والأعراض، وما به الربط هو وجود الحرف، ولولا

المفاهيم الآلية والوجود الرابط لما كان هناك حمل بين الموضوع والمحمول، وما تحقق الحمل في كل قضية وتركيب.

ولما كان مفهوم الحرف مندكاً وآلة ووجوده رابطاً وفانياً لم يكن من المعاني الكلية، وكانت حقيقته ووجوده من المفاهيم الجزئية، وقصرت ذاته عن الوضع بالوضع العام والموضوع له عام، وكان من الوضع العام والموضوع له خاص، فاندكاكه وفناؤه في غيره كان معنى جزئياً ومفهوماً لا كلية فيه، وقد بينا ذلك مفصلاً في المباحث الأصولية.

وجود الحرف وجود بالقوة

اعلم أن وجود المعنى الحرفي كما أشرنا إليه هو الوجود بالقوة ليتحقق به الحمل، ولولاه لما صح الحمل، ولم يتحقق الحمل في الجمل وغيرها أصلاً.

فبهذا الثبوت بالقوة يتحقق الحمل بالفعل، ومن هنا تعرف أن بحث أصالة الوجود والماهية لا يشمل وجود المعاني الحرفية، وأبعد وجه في المعاني القول بأنها علامات لكيفيات وحالات للمعنى الاسمي.

فالمعاني الاسمية لها كيفيات وحالات، وعلى تلك الكيفيات والحالات علامات هي المعبر عنها بالحروف، فالحروف إشارات على تلك الحالة في المعنى الاسمي، وعلامات للكيفيات الحاصلة فيها، ومن الواضح دفع ذلك؛ إذ المغايرة بين المعاني الحرفية والاسمية في غاية الوضوح، فإن المعنى الحرفي يتحقق به الحمل ويحصل به الربط، أما المعاني الاسمية فلها الربط لا أن بها الربط، ولولا المعاني الحرفية لما تحقق الحمل، وليس من الأمر المعقول

أن يقع ما هذه نفسيته من التقوم بالغير والفناء في الأطراف أن يكون من حالات المعنى المستقل وكيفياته.

وهنا نظرة دقيقة ومعنى جليل، وهو أن الحقايق الممكنة والوجودات المفتقرة من الجواهر والأعراض مستقلة بنفسها قائمة بذواتها، ولا منافاة بين هذا المعنى أن تكون بعين استقلالها هي عين الربط بالقياس إلى وجود الحق سبحانه وتعالى فهي استقلالية بالنسبة إلى نفسها، جواهراً كانت أو أعراضاً.

أما بالقياس إلى واجب الوجود وذات الحق فهي معان آلية ووجودات حرفية بالقياس إليه سبحانه، وهي عين التعلق بذاته بهذا المعنى، وبهذا الوجه كانت جميع الوجودات الممكنة وجوداً رابطاً بالقياس إليه تعالى، لا أنها من قبيل الوجود الرابطي كما في الأعراض بالقياس إلى الجواهر.

ومن هنا يتضح أن ما تخيله بعض الفلاسفة من أن نسبة الوجودات الإمكانية إلى ذات الحق من قبيل وجودات الأعراض للجواهر؛ إذ من الواضح كما أشرنا إليه أن حقيقة الموجودات والممكنات بالقياس إليه تعالى هي عين التعلق ونفس الربط به تعالى.

إذاً، يتضح لك جلياً أن اختلاف الحروف والأسماء في مفاهيمها ومعانيها ووجوداتها مختلفة بالذات والهوية من جهة

الاستقلال والآلية.

وليعلم أن اتصاف الماهية بالاستقلال والآلية هو مقام تنزل الوجود عن مرحلته الأولى، وحينئذ بهذا النظر تكون الماهية تارة معنى اسمياً وماهية تامة في مقام اللحاظ، وأخرى ماهية فانية غير تامة وهي المعاني الحرفية.

الوجود الذهني

البحث في الوجود الذهني يقع على نقاط:

النقطة الأولى

إن الوجود خارجي وذهني، وقد يطلق على الكتبي واللفظي وإن كان في الحقيقة أن الوجود الكتبي واللفظي من أنحاء الوجود الخارجي.

إن النفس في عالم تصورها عين العلم، والعلم حقيقته حضور المعلوم عند العالم، والصورة لما كانت حاضرة عند النفس كان العلم حضورياً، وإنما يطلق العلم الحصولي على الصورة باعتبار إراءتها للخارج وإلّا فكل علم ولو كان صورة ذهنية هو عين الحضور للعالم.

والعلم نحو من الوجود، ولا يدخل تحت مقولة من المقولات وإن عبر بعضهم بأن العلم للنفس إما فعل أو انفعال أو إضافة أو كيف، وكل ذلك خارج عن حقيقة العلم، وإن كان قد تعرضه

مقولة الكيف أو الفعل أو الانفعال مثلاً.

وأن الماهية بالقياس إلى الوجود الذهني والخارجي كلباس تلبس الوجود الذهني مرة والخارجي أخرى، والنفس لها قوى: قوة العاقلة والخيال والوهم، وبالقوة العاقلة تدرك الكليات، وبغيرها تدرك الجزئيات.

وأن الدليل على الوجود الذهني:

أما أولاً: هي القضايا الإيجابية المرتبة على موضوعاتها، ولا خارجية لها كشريك الباري ممتنع، والضدان والنقيضان لا يجتمعان، وأن بحراً من زيبق بارد موجود في الذهن، فلا وجود لهذه القضايا من أحكامها وموضوعاتها إلّا في الذهن.

وثانياً: أنك تتصور المعنى الأفرادي وهو المعنى الكلي كقولك: زيد إنسان، أن اتصاف زيد بالإنسانية على نحو الكلية، ولا كلية إلّا في الذهن.

وثالثاً: تصور مفهوم العدم وشريك الباري، فإن العدم لا حقيقة له، ولكن مفهومه يوجد في عالم الذهن.

والإشكالات على أدلة الوجود الذهني مرتفعة؛ لأن الوجود الذهني والعلم ليس داخلاً تحت المقولات، وإنما هو نور وإشراق من الحق بتوسط النفس.

واعلم أن لكل شيء عنواناً من الظهور، والوجود ظهور عيني

خارجي، وله ظهور ذهني نوري، والأول هو الأصيل، وعليه تترتب الآثار والأحكام والمنافع الخارجية، كما عرفت منا ذلك في بحث أصالة الوجود، والثاني وجود تبعي ظلي، ولا تترتب عليه تلك الآثار الخارجية.

وأن الوجود الذهني من توابع نشأة النفس، وأن الله قد خلق النفس الإنسانية مثالاً لذاته المقدسة وقدرته الشاملة وعلمه الحقيقي وإرادته التي لا تختلف ولا تتخلف.

فالنفس الإنسانية في مقامها الشامخ هي المثل الأعلى لما تعلقت به القدرة الإلهية، وأن أحوال النفس وأطوارها هي المثل العليا في الخليقة والإنسان الواسع النطاق وهو العالم الملكوتي والمجرد من بعض جهاته.

وللنفس مقام تنزل وهو العالم البشري والعالم المادي ومجمع العناصر والطبيعة.

وقد اختار الفلاسفة في هذا البحث أن النفوس الكلية برزخ بين عالم الطبيعة وعالم العقول والمجردات، وسيأتي منا التعرض لذلك في بابه إن شاء الله.

وأن النفس في هذا العالم مثال الله وظله، فكما أنه سبحانه متصرف ومفيض وجواد وقادر وعالم وخالق ومصور فكذلك النفس مثال له في التصرف والإفاضة، وفي العالم والقدرة، وفي

الخلق والإيجاد للصور، تخلق الصور وتوجدها وهي محيطة بها وقادرة عليها، عالمة بها، فهي المثل الأعلى ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى﴾[1]، وهي نوعاً ما تشبه الحق، وعبرنا بذلك مخافة أن يتوهم أن خالق الصور واقعاً هي النفس الإنسانية.

ومن الواضح أن الله هو الواحد في ذاته وصفاته، وهو الواحد في أفعاله وإيجاده، وأن لا يعبد سواه، فالله تعالى هو خالق الصور، والنفس واسطة الفيض في خلق الله للصور، فهي مجرى الفيض وليست موجدة للصور، وأن النفس عالم وسيع ونطاق وافر جداً، فتخلق الصور المتعددة في آن واحد، وتصدر عنها الحالات المتكثرة في لحظة واحدة، وكل واحد من قواها من القوة الحسية والمتخيلة والعاقلة واسطة في خلق شيء مناسب لها.

وكل من هذه القوى مجرى لما يناسبه، فتخلق القوة الحسية عالماً غير ما تخلقه المتخيلة والواهمة من عالم آخر، أو ما تخلقه القوة العاقلة، وتخلق القوة العقلية والمتخيلة غير ما تخلقه كل واحدة من القوى ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾[2]، سبحانه من عالم قادر وحكيم، خلق الخلق كلاً على نظامه واستعداده.

١ـ سورة النحل، الآية ٦٠.

٢ـ سورة الإسراء، الآية ٨٤.

وأن من عجائب النفس أنها مجرى للصور، وخالقة للوجود النوري من غير حلول، ولا ظرفية حسية، ولا تضاد بين معلولاتها، ولا تماثل في إصدارها، فليس فيها ظرفية حسية لتكون الموجودات والصور حالة فيها حلول الشيء في المكان، ولا تضاد بين صورها ولا تناقض حتى لا تجتمع الصور بعضها مع بعض.

فالصور على اختلافها لا تضاد فيها ولا تماثل.

ولو أمعنت النظر وجدت عالم النفس لسعته وشموله بعيداً عن ساحة التضاد بين الموجودات أو التماثل أو التناقض، وكيف يكون في النفس تضاد أو تماثل والنفس تخلع الأشياء عن موادها وعن سجن الكون والفساد؟!

وأن التناقض والتضاد ينشآن من ظلمة المادة والأوضاع والكيفيات والمقادير والمسافات، ومن البرودة والحرارة أو الخفة والثقل وسائر ما يعرض لعالم المادة.

وأما المعلول للنفس فهو مجرد عن هذه الأمور، ولا يحل في النفس ما كان من شؤون العالم المادي من تضاد أو تناقض أو نحو ذلك، وأن النفس لتخلق الأشياء بعيدة عن شائبة الوجود الخارجي، مستمرة في فيضها، دائمة في الإيجاد، عارية عن العوارض المادية.

انظر إلى قول حكيم الفلاسفة وسيد الأولياء أمير المؤمنين

علي عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[1].

ما أدق هذه العبارة وأوقعها في النفس.

وقد يراد من التعبير أن الإنسان إذا عرف نفسه وعرف حالاتها وكيفياتها، وكيف كانت مجرى للصور وفيضاً للمعلومات، وكيف كانت إرادتها خلاقة للصور والمعلومات، قادرة عليها، عالمة بها، مريدة لها على وجه النظام الأكمل، وقد عرف العبد ربه سبحانه وتعالى بتلك الحالة النفسية، فعرف الإنسان من نفسه كيف تخلق الصور على وجه الاستمرار والدوام، وفيضها في إيجادها للصور على الإطلاق، محيطة بمعلوماتها.

وقد أضيفت الصور إليها بالإضافة الإشراقية، لا تضاد في ما تخلق، ولا تماثل في ما هي مجرى للفيض الإلهي من الصور والمعلومات، ولا تناقض في محدثاتها وموجوداتها، فهي بعين وحدتها كثيرة، وهي مع وحدتها في الذات والصفات والفعل، ولا تعجز عن إيجاد شيء عن شيء، ولا خلق صورة عن صورة، فهي العالمة القديرة السميعة البصيرة والموجدة، الواحدة في ذاتها، ومن معرفة نفسك لنفسك تعرف أن الله كذلك في ذاته وصفاته على الوجه الأكمل الأتم الذي ليس فوقه أكمل وأعلى، فلا يغيب عنه

١ـ غرر الحكم ودرر الكلم: ٥٨٨، حكمة ٣٠١.

شيء عن شيء، ولا يعجزه شيء عن شيء، بصير حكيم.

ومعرفة النفس مقربة لمعرفة الخالق سبحانه، وأن النفس وإن قربت الحق تعالى من بعض الجهات، ولكنها بعيدة عنه من جهات أخرى ونواح شتى، كيف وليس لله حد ولا قيد، فوق ما تصفه العقول العالية والنفوس الكاملة؟!

ومن هنا كان الإنسان مثال الله في الأرض، وإن لم يكن مشابهاً له أو مثيلاً.

ويجوز في هذا الحديث: أن من عرف نفسه في الفناء والاضمحلال، وعرفها بالدثور والاندكاك، وأن العدم قد سبقه، وأن وجوده عين الربط والتعلق بالخالق، فقد عرف الله بالبقاء والأبدية والاستقلال، وأن لا حد له ولا قيد.

ويجوز أن يكون معنى الحديث: أن من عرف نفسه بأنها لا تعرف الأشياء إلّا بالوجه والعنوان، فالإنسان لا يعرف نفسه بالكنه والحقيقة، كيف وأن الوجود الخارجي لا يقع في المدارك الإدراكية، وإلّا لانقلب الوجود الخارجي إلى الوجود الذهني؟!

وعند ذلك تنقلب حقيقته، فمن عرف نفسه بأنه لا يعرفها إلّا بالوجه والعنوان عرف أن الحق تعالى بطريق أولى أن لا يعرفه إلّا بالوجه والعنوان.

ويجوز في هذا الحديث الشريف وجهاً غير ما تقدم: أن من

عرف نفسه بما ألهمه الله من نور المعرفة والعرفان ومن الشهود والتجلي للسالك عرف الله بذلك المقدار وبتلك الكيفية التي تجلى فيها الحق، ويشاهد الحق بمقدار وصوله وسلوكه.

فالمعرفة إذاً تاتي لصاحبها على مقدار نور التجلي والسلوك، وعلى حسب كمال الوجود ورفض القيود، وعلى طبق الإحاطة من قبل الحق، فالمعرفة بمقدار كمال النفس من قبل الحق تعالى.

النقطة الثانية

إن النفس في عالمها لها عجائب وغرائب تخلق الصور، وهي الوجود النوري من غير حلول ولا ظرفية.

وليس للنفس فقط موهبة خلق الصور؛ حيث إن بعض النفوس كنفوس الأولياء لهم القدرة على إيجاد الصورة خارجاً، وأن حفظ الصورة للنفس وبقائها حتى انتهاء المعجزة والكرامة أعظم في القدرة من أصل وجود الصورة، فبقاء الطير المشوي أو تسبيح الحصى من النبي صلى الله عليه وآله أشد كثيراً من أصل إيجاد صورة الطير خارجاً، وأنا إذا راجعنا نفوسنا وعقولنا رأينا من الواضح الجلي تصور أشياء كثيرة ليس لها في الخارج تقرر، وأعظم من ذلك ممن يشاهد من الأنبياء والأولياء من المعاجز والكرامات، فتجد عقولهم العالية إذا توجهت حسب الإرادة الإلهية خرج الطير مشوياً، والشجر مسبحاً، والحيوان ناطقاً.

فالمعاجز والكرامات حينما تلاحظها هي أسباب توجه نفوسهم القدسية نحو الشيء، فيوجد خارجاً، فما أوجده الأنبياء والأولياء من المعاجز والكرامات من أعظم الشواهد على تحقق

الوجود الذهني للنفس.

قال الشيخ الأندلسي محي الدين العربي: إن الإنسان بالوهم يخلق بقوة خياله ما لا وجود له إلاّ فيها، وهذا الأمر العام لكل إنسان، والعارف يخلق بهمته ما هو خارج عنها، ولا تزال الهمة تحفظه، فإذا غفل العارف عن تلك الصورة عدم المخلوق، إلّا أن يكون العارف قد حفظ وطبق جميع الخطوات، فإذا غفل العارف آناً ما ذهبت تلك الكرامة والمعجزة.

قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[1].

ثم قال ابن عرب: ولا يعرف ما قلناه إلّا من كان قرآناً في نفسه، فإن المتقي الله يجعل له فرقاناً، انتهى كلامه[2].

واستجوده صدر المتألهين في أسفاره، وقال: إن ذلك يريد ما ذكرناه مع اشتماله على فوائد جمة تأتي في مبحث النفس[3].

وأنت إذا لا حظت ما ذكرناه ترى الأوحدي من الناس كالأنبياء والأولياء لهم قوة الخلق والإيجاد للكرامات والمعجزات وإن كان الخالق في الحقيقة هو الله لا غيره، والنفوس العالية لقوتها

١ـ سورة الأنعام، الآية ٣٨.

٢ـ أنظر: فصوص الحكم: ٨٤ ـ ٩٠، فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية.

٣ـ أنظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١ : ٢٦٨.

وقدسها قد صلحت أن تكون مجرى الفيض الإلهي وموطناً لإرادته.

ما ذكره ابن عرب حق في نفوس الأولياء والأنبياء على قدرة الله في خلقه ليست مخصوصة بالعوالم التي رتبها الفلاسفة من حكماء اليونان.

ولذا تجد في آثار أئمتنا ولا سيما من زمان ثامن الأئمة الرضا عليه السلام الردع عن تحديد قدرة الله، وأن فلاسفة اليونان كانوا يزعمون أن هذه الكواكب السيارة والأفلاك حية، عالمة، عاقلة، بصيرة، قادرة، وهذا من أوضح الأمور الباطلة، كما يستفاد من أخبار أهل البيت عليهم السلام .

وقد أظهر العلم الحديث خطأ هذه النظريات، وأنه ليس كما يزعمون، ولو كانت الفلسفة الإغريقية هي الحقائق الثابتة لأقام أركانها أولياء الله وأنبياؤه.

وقد صرح ابن عرب في كتبه نظماً ونثراً أنه من أعاظم هؤلاء الأولياء، وأنه من الملهمين، وكم لهؤلاء من دعوى لم يدعها الأنبياء في أممهم!

نعم، لا ينكر أن من تجردت نفسه عن الرذائل البشرية وقرب اتصاله بعالم القدس قد تحصل له الانكشافات والكرامات، وأن من الأنبياء والأوصياء من يوجد بهمته أموراً في الخارج تترتب عليها

الآثار، والمتصرف المقتدر يسعه بقوة همته أن يخلق ما هو خارج عن همته.

وهكذا نقول في مجاري الفيض وشرائط قابلية الموجودات، فإنه إذا عدمت القابليات ومحل مجرى الفيض لم يتحقق الوجود، ولم يتفق له أي أثر من الآثار، فالمفيض والموجد هو الله عند إرادة النبي أو الولي، وهم المجاري للفيض؛ لما ورد في الحديث: «إن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حرامه وحلاله»[1].

ثم إن ما يوجد في الخارج لقوة النفس والإرادة ليس هو الوجود الذهني، وأن الوجود الذهني يكون هو الداعي للوجود الخارجي.

وأن نفس الولي تقوى على إيجاد الخارج؛ لقوة نفسه بتوسط الصورة الذهنية، لا أن تلك الصورة الذهنية قد أصبحت أمراً خارجياً بنفسها.

ومما يؤكد تحقق الوجود الذهني ما يستعلمه الأطباء من إدخال السرور والابتهاج في قلوب المرضى، وإدخال الصورة السارة في نفوسهم، فالصورة السارة في ذهن المريض قد توجب

١ـ تحف العقول: ٢٣٧.

حسم مادة المرض، وكثيراً ما تعالج الأمراض البدنية بعلاجها بالصور العلمية والنفسية؛ حيث إن قوة النفس توجب دفع المرض، وقد شوهد أن صورة الخوف حقيقة قد تميت بقوة الواهمة، وترجع صحة المريض المتخيلة، وقد يخطر في نفس الإنسان كثيراً ملاقاة صديق وحدوث حادث وبعد قليل يشاهد ذلك الحادث خارجاً.

وقد يعتري النفس انبساط وسرور وفرح وانقباض من دون سبب يعرفه الإنسان، ثم يلاقي ذلك، وما هو إلاّ شعور النفس بما تشاهده بعد، فإن للنفس مشاهدات وتجليات وخاطرات وانكشاف لما في الخارج.

ويؤكد ما قلناه ما تسمعه من علم تنويم المغناطيس[١] الذي قام العلم على ثبوته وصحة تجربته من تنويم البالغين والقاصرين والسؤال منهم عن أمور غائبة فيجيبون عنها وإن لم يشاهدوها.

وألفت نظرك أيضاً إلى ما هو المشاهد لدى الأذهان من الوجودات الاعتبارية التي لا تدخل تحت مقولة من المقولات، ولا حيثية من الحيثيات الخارجية، كوجود الملكية والزوجية.

فإن الملكية والاستيلاء الاعتباري للمالكين ومفهوم الضمان

١ـ هيپوتيزم.

وجعل القاضي حاكماً كلها من سنخ الوجود الذهني، وقد قام عليها نظام البشر ومعاش العباد، مع أنها ليست موجودة من المقولة، ولا من سائر الحيثيات المقولية، وأن وجودها عين اعتبارها، نظير ذلك الاعتبارات العرفية وإن لم يكن لها منشأ صحيح عند العقلاء، كتصور العنقاء وأنياب الأغوال، وتصور الممتنعات والمعدومات.

وأنت إذا تأملت الكائنات من ملك ومجرد وطبيعة وحيوان وإنسان وأشجار ومعادن وجبال وأنهار وكواكب رأيت لكل واحد مما ذكرنا توجهاً نحو الغاية، وطلباً لما أعده الله من شوق وعزيمة ونهايات وغايات.

وقد فطر كل على الوجود لغاية ونهاية، وهذه الفطرة والطبايع والغايات والنهايات تلفت الفطن بأن الكل لا يخلو من شعور وإدراك، وكيف تخلو الكائنات من شعور مع أن الكل يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم، والكل ناطق بحمده، وأن الكل ناظر إليه متوجه لقدسه، ملتفت إلى سعة رحمته؟!

وإذا كانت الجوامد متضمنة للشعور والميل وفيها الخواص والغرائز وفيها الصفات والكيفيات، فكيف بحال من كان عاقلاً شاعراً وملتفتاً قادراً ومشتاقاً مريداً؟!

وقد يكون الوجود الظلي ـ كما عرفت ـ أقوى من بعض الوجودات الخارجية.

وانظر بعين بصيرتك إلى علل الأشياء، من العلة الفاعلية والمادية والصورية والغائية، فإنك ترى العلة الغائية من بين العلل الأربع مجرد صورة ذهنية في كثير من الموجودات، ومع أنها صورة ذهنية فقد وقعت علة للعلة الفاعلية وللمادة والصورة أيضاً، مع أنها موجودات خارجية قد أثرت فيهن العلة الغائية، وهي من سنخ الوجودات الذهنية دون الوجود العيني.

ومن أضواء ما بيناه تعرف أن النفس هي مثال الله في خلقه في هذه النشأة، وإن كان الكل مثال الله، وأن الوجودات على اختلافها في المقادير والأشكال والعوارض والكيفيات من برودة أو حرارة أو امتداد بشكل خاص كالجبال الطويلة العالية، فتخلق النفس صوراً عارية عن التضاد والتناقض أجنبية عن الكيفيات وعن الإضافات والحدود.

وأن التضاد والقيود والكيفيات من نشئات الوجود الخارجي ومن صقع الوجود العيني، وكل عالم من العالمين من العالم الخارجي والذهني له لوازم وشؤون لا توجد في العالم الآخر، وإذا قست هذه الأمور إلى النشأة الخارجية العينية وجدتها لا قرار لها ولا ثبوت، وهي متضاد ومتنافية ومتزاحمة، وإذا جاءت في الذهن تعرت عن هذه الأمور.

فمقام النفس مقام شامخ، مقام اجتماع وائتلاف، لا مقام تناف

وتزاحم؛ إذ الذهن يجمع المتفرقات، ويرفع المتناقضات، ويدفع المتزاحمات، ويتعقل المحالات، ويجوز الممتنعات، فالنفس تخلق موجوداً ذهنياً مجرداً عن المادة ولواحقها، وأن ذلك الموجود في الذهن بعيد عن عبودية المادة، فليست الصورة إلّا حلولاً بالتجرد، وجميع الصور المجردة أرفع وأعز أن تكتسي ثوب المادة.

ولذا ترى وجود الملائكة وغيرهم من المجردات للطافتها ليس فيها تضاد أو تزاحم.

ومن هنا يتضح لك بأوضح بيان: أن إشكالات القوم المذكورة في كتبهم أنه لو كان هناك وجود ذهني للزم التضاد والتناقض، ولزم وجود الكيفيات في الذهن، ونحو ذلك، نشأت من الخلط بين العالمين، ومن الاشتباه بين النشأتين، فتوهموا أن هذه الشبهة تمنع ثبوت الحقيقة وترفع تلك الأصول المقررة المبرهن عليها، وتوهموا أن الوجود الذهني عين تلك الحقائق الخارجية من شؤونها ولوازمها.

أضواء على تلك المباحث

أما ما ذكرناه مما ثبت به الوجود الذهني ليس غرضنا أن هناك وجوداً يحتاج في ثبوته وتقرره إلى دليل وبرهان، كيف وقد عرفت أن الوجود بما هو وجود لا تقام عليه البراهين ولا الأدلة، ولا تثبته الأوساط الثبوتية والأوساط الإثباتية؟!

وأي شيء يثبت الوجود تكويناً أو وسطاً به حقيقة، وحقيقة الوجود عين التقرر الذي لا يحتاج إلى تقرر وثبوت؟

فلا تقام عليه الأوساط، ولا تثبته الماهيات والحدود.

وثانياً: المقصود من الوجود الذهني أنه وجود نوري ليس مقصودنا أنه لا تشمله أصالة الوجود، بل هو من أنحاء الوجود وأطواره ومن مراتبه، وإن كان يظهر من بعض الكلمات خروجه عن محط دائرة أصالة الوجود، ولكن بنظرة دقيقة يقع البحث بأصالة الوجود شاملاً للوجود الذهني والخارجي، وربما كان الوجود الذهني أعظم من الوجود الخارجي كما عرفت من معاجز الأنبياء وكرامات الأولياء.

النقطة الثالثة

اعلم أن ما يعبر عنه الفلاسفة من النفس والروح والعقل يريدون بذلك هو وجود ذو مراتب ثلاثة، فذلك الوجود من حيث تعلقه بالبدن يسمى نفساً، ومن حيث تجرده روحاً، ومن حيث المرحلة الأخيرة يسمى عقلاً.

فتختلف هذه الأمور من حيث الدرجة والمرتبة لا من حيث الحقيقة والوجود، فإطلاق النفس على المرتبة النازلة، والروح على المرتبة الوسطى، والعقل على المرتبة العليا، كما قال الإمام الصادق عليه السلام حينما سئل عن العقل: «ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»[1].

وأن للنفس وذلك الأمر المجرد غرائز عديدة كغريزة الاقتناء للشيء تشبه حالة الحيوانات في اقتنائها من النملة والنحل والطيور وسائر الحيوانات، وأن الطفل حين يولد فيه هذه الحالة، وفي النفس النزعات العامة من الإلهام والإيحاء بأن يكون له ميل فطري

١ـ المحاسن ١: ١٩٥، ح ١٥.

بسببه يكون متأثراً بإنكار غيره، أو اعتقاد بغيره، فيتقبل رأيه من غير معارضة.

وأن النفس على الدوام تارة تكون شاعرة مستيقظة، وأخرى شاعرة وإن لم تكن مستيقظة، وعبروا عن ذلك باللاشعور.

وقد أودع الله في النفس الميول على أنحائها من الميل الإدراكي وهو الميل إلى عالم المعارف والعلوم، فيعتني بمطالعة الكتب والدروس والاستفادة من العلماء، ولها ميل وجداني وهو ميل العاطفة وتغلب الوجدان، فيعطف على البؤساء ويرق لحالهم، ويقدر ظروف المحتاجين والمساكين، والميل الثالث الميل النزعي وعن الإرادي، فيتغلب عليه عالم الحركة والعمل فيحب الشجاعة ولا يقصر في أداء الواجب، ويغامر بحياته الاجتماعية، وعندما تتكامل هذه النزعات والميول يتم له الميل الديني، وأن الميل الديني يشتمل على جميع الميول، وإذا غلب الدين على تفكير الشخص كان أرقى درجاته هو الميل الوجداني.

وتظهر آثار الوجدان بمحبة الخالق ورهبة جلاله، وقد أودع الله في النفس قوة التعليم من التعرض للأسباب وربطها بمسبباتها، وقد أودعها الله الانتباه للشيء وفحصه والتفكير لحل المشكلات، والاستعانة بالتجارب.

وقد خصها الله بقوة خاصة هي أن تثبت القضية العامة بالدليل

القاطع وبالحجة والبرهان، ويسمى التحقيق، وقد خصها الله بالوجدان ولها آثار كثيرة بالحياة الإنسانية.

وأن للوجدان القوة والسيطرة على السلوك الإنساني، فالوجدان مظهر من مظاهر القوة العملية العقلية، وقد يصدر من الوجدان آثار سلبية وإيجابية، ولها مراتب ظاهرة: مرتبة السرور ويدفع إلى سلوك إيجابي يدل على الغبطة والفرح، ومرتبة الراحة وتحمل الإنسان على الهدوء والاطمئنان، ومرتبة الحزن وتحمل الإنسان على الانقباض وإظهار التحسر، ومرحلة القلق والألم.

وأن للنفس انفعالات وراء الوجدان بأنحائها وأقسامها، والانفعالات هو الوجدان الهائج والدافع القوي ومثار الانفعال أشياء كثيرة لأسباب تقوى وتضعف.

الغرائز

اعلم أن الغرائز كثيرة:

منها: الهرب والمحافظة على النفس، ويصحب هذه الغريزة الخوف والفزع.

ومن الغرائز: الانتقام والمهاجمة، ويصحبه الغضب والثورة.

ومنها: النفور والتباعد، ويصحبه الاشمئزاز.

ومنها: غريزة الأبوة والتناسل، وتصحبها الشفقة والعطف.

ومنها: الغريزة الجنسية، وتصحبها الشهوة.

ومنها: حب الاستطلاع والإبداع، ويصحبه التعجب.

ومنها: الخضوع وهو الشعور السلبي والميل إلى العزلة.

ومنها: حب الظهور، ويصحبه الغرور بالنفس والرفعة.

ومنها: حب الاختلاط وغريزة الاجتماع، ويصحبه الشعور بالوجدان والوحشة.

ومنها: حب الاقتناء والادخار، ويصحبه الرغبة في التملك والحيازة والشره.

وقد أودع الله في النفس الانتباه، وهو من مقومات الإدراك الحسي ومراحل الانتباه، وقد يكون إدراكياً أو نزوعياً أو وجدانياً.

وأن عوامل الانتباه والشعور تنقسم إلى الانتباه الحسي والعقلي، كالانتباه للرعد والبرق، والانتباه العقلي كتوجه النفس إلى المعقولات، كالتفكير في حل مسألة.

وقد يكون قسرياً انبعاثياً، وقد يكون إرادياً، فالقسري توجه الشعور من غير إرادة أو ميل، كالانتباه إلى الأصوات المزعجة والآلام.

وأما الانتباه الانبعاثي فهو ما كان بدافع فطري، كانتباه الطفل للعب، والرشيد بجمع المال أو الدفاع عن الوطن.

وأما الانبعاث الإرادي فهو معنى إيجابي يندفع إلى الأعمال النافعة، وقد يتعسر الانتباه ويحصل له موانع كالشراسة والعناد، وأن الناحية الوجدانية للانتباه يعبر عنها بالشوق.

هذا النهج ذكرناه لك أيها الباحث لإلفات نظرك على سبيل الإجمال إلى ما أودع الله في النفس من حكم وغرائز وقوى وعلوم وملكات أو آثار مما يدهش العقل في كيفيتها ومضمونها، لتعرف أن النفس بأي كيفية خلقت، وإلى أي حد تجاوزت، كل ذلك بالفيض الإلهي، ولا يمكن للمادة أن تأتي بشيء من ذلك، بل الموجد والمدبر هو الله الملك الحق المبين.

النقطة الرابعة

استدل الذاهبون إلى الوجود الذهني بأنحاء:

أولاً: على وجه القضية، كبحر من زيبق بارد.

ثانياً: تصور الشيء على نحو المعنى الأفرادي، كتصور المعدوم وشريك الباري وعدم اجتماع الضدين والنقيضين.

ثالثاً: أنا نتصور الأمور الخارجية من وجود الإنسان والفرس وسائر الحيوانات مثلاً على نحو الكلية وصرافة المعنى، ونحكم عليها من غير تردد، ونجزم بأن ما تصورناه من المفهوم الكلي ثابت، فهو موجود بوجداننا بوجود ما، وإذا لم يكن محققاً خارجاً فهو محقق في عالم آخر.

ومن الواضح أن تصور الممتنعات والمعدوم والكلي الطبيعي وتصور القضايا التي لا واقع لها مما تؤكد الوجود الذهني.

وأنك على أضواء ما بيناه من تحقق الوجود الذهني من النفوس القدسية والإلهامات في نفوس الأنبياء والأولياء يتضح لك جلياً أن تصور القضية الحقيقية كتصور بحر من زيبق بارد، وتصور المعدوم والكلي الطبيعي والممتنعات والمحالات مما تؤكد

الوجود الذهني، وأن ما ذهبوا إليه من تصور المعدوم والقضايا والكلي الطبيعي إنما هي مؤكدة لظهور الوجود الذهني.

ومن أضواء ما تقدم تعرف أن الوجود على نحوين: خارجي ونوري، والماهية تتحقق في الوجودين وإن لم تترتب عليها في الذهن آثار الخارج.

ومن هنا يتضح أن الماهية إذا تحققت في الخارج ترتبت عليها الآثار الخارجية، وكانت مقولة من المقولات، أما إذا كانت في الذهن فليس لها إلّا مفهوم المقولة لا حقيقتها.

وعلى هذا فإذا جاء مفهوم الإنسان في الذهن فقد جاء مفهوم المقولة من جوهريته، وأنه حيوان ناطق، ذو جسم، وإن لم تأت حقيقة المقولة بالحمل الشايع الصناعي، فما يأتي في الذهن هو الحمل الأولي من مفهوم المقولة، وما يأتي في الخارج هو عين المقولة التي تترتب عليها الآثار.

توضيح البحث:

توارث الخلف عن السلف إشكالين:

أما الأول: أنه على تقدير تحقق الوجود الذهني وأنه وجود نوري، فإذا تصور الإنسان الجوهر أو الكم وسائر المقولات فقد اجتمعت المقولات مع العلم الذي هو كيف نفساني، ولازم ذلك

أن تتحقق في الذهن المتقابلات من الجوهر والعرض، أو من الأعراض من الكم والإضافة والكيف مع العلم الذي هو من الكيفيات النفسانية.

وأما الثاني: فإشكال اندراج المقولات كلها تحت الكيف النفساني، فإذا تصور جوهراً أو كماً أو إضافة أو فعلاً أو انفعالاً، فقد دخلت جميع هذه الأمور تحت مقولة الكيف النفساني.

وهذا الإيراد أدق وأشكل من الإيراد الأول؛ إذ يمكن دفع الإيراد الأول بأنه من الجائز أن تجتمع في الذهن، وأن يكون الذهن ظرفاً ووعاء للجميع، ولكن اندراج المقولات تحت مقولة الكيف النفساني وهو العلم مما هو أدق وأعمق من الإيراد الأول.

وهذا الإشكال أوجب للفلاسفة أن يتوجه كل واحد بجواب خاص وتوجه مخصوص؛ لأنه من المحال دخول مقولة تحت مقولة أخرى، لا بالحمل الأولي الذاتي، ولا بالحمل الشايع الصناعي.

وقد فرّ عن الإشكالين الفخر الرازي، بأن اعتبر العلم والوجود الذهني إضافة بين النفس وبين المعلوم، فالعلم إضافة ونسبة بين العالم والمعلوم، وليس هو صورة حاصلة في الذهن[1].

١ـ أنظر: شرح الفخر الرازي على الإشارات ٢: ٦١ و ٦٢.

وذهب القوشجي إلى أنه إذا تصورنا الماهية يحصل هناك أمران:

أحدهما: ماهية موجودة في الذهن، وهو معلوم وكلي وجوهر، وليس هذا قائماً بالذهن، بل حاصل في الذهن حصول الشيء في الزمان والمكان.

ثانيهما: العرض القائم بالذهن الذي هو صورة للمعلوم، فالعلم عرض وليس بجوهر، والعلوم جوهر وليس بعرض[1].

ومثاله أنه إذا فرض مشكل محفوف بمرآة من بلور من جميع الجوانب بحيث انطبعت صورته، فههنا أمران:

الأول: شيء ليس قائماً بالمرآة ولكنه فيها، وهو ذو الصورة.

الثاني: شيء قائم بالمرآة وهو نفس الصورة المنطبعة.

وذهب السيد السند إلى أن ما في الذهن صور الأشياء، وليست حقائقها، فالذهن كالمرآة التي تنطبع فيها صور الأشياء، فلا جوهر في البين حتى يتحد الجوهر بالعرض والصور لا بالماهيات وحقايق الأشياء انطبعت في الذهن، فلا يلزم كون شيء واحد جوهراً وكماً وكيفياً فيما إذا تصورنا الكم.

وذهب السيد صدر الدين إلى أن نفس الماهيات تأتي في

١ـ أنظر: الحاشية على إلهيات الشفاء: ١٢٨.

الذهن لا أشباحها، ولكنها بعد أن تنقلب عن حقائقها إلى الكيف النفساني.

وذهب المحقق الدواني إلى أن العلم ليس من مقولة الكيف، وإنما سمي بذلك تسامحاً تشبيهاً للأمور الذهنية بالحقائق الخارجية، وأن العلم متحد مع المعلوم، فإن كان جوهراً فجوهر، وإن كان عرضاً فعرض، فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين، ولا منافاة في أن يكون شيء عرضاً خارجياً قائماً بالذهن وجوهراً في النفس؛ فإن العرض من العروض وهو الحلول، وكما يمكن الحلول في العرض يمكن في الجوهر.

وذهب بعضهم إلى أن النفس للطافتها إذا توجهت لأي شيء تتحد بما توجهت إليه، وقد نسب هذا إلى فرفوريوس من أعاظم المشائين.

وذهب الحكيم السبزواري إلى أن ما يأتي في الذهن من المقولات فهو بالحمل الأولي دون الشايع الصناعي، وقد أخذ من الدواني أنها من الكيف تشبيهاً، وأنها ليست مندرجة تحت المقولات، فجوهرها جوهر حقيقي، وكمها كم حقيقي.

واعلم أن قول الفخر الرازي بأن العلم إضافة بين النفس والمعلوم فإن من الواضح خطأ ذلك، وينتقض ذلك بالعلم بالمعدوم، وأنه ليس للعلم هناك طرف آخر لتتحقق به مقولة

الإضافة، وكذلك علم النفس بذاتها، فإنه ليس للعلم هنا طرف آخر لتحقق مقولة الإضافة، وسيأتي ذلك في بحث العلم.

وأما رأي القائلين بالشبح فإن الأدلة الدالة على تحقق الوجود الذهني دالة على وجود الماهية بحقيقتها بالذهن، لا أنه بنحو الشبح والمعرفة من بعض الجهات.

ولعل القائل بالشبح كان نظره أن الماهية حيث لم تكن ذات آثار في الوجود الذهني عبر عن وجودها بالشبح والحكاية عن الشيء من بعض الجهات.

وأما مسلك الدواني فإنه واضح المنع؛ إذ المعروف أن العلم عندهم من مقولة الكيف، لا أن نفس العلم عين المعلوم جوهراً وعرضاً، ومسلكه مجرد دعوى لا برهان عليها.

وأما ما سلكه القوشجي فإن لم تحمل عبارته على ما أراده صدر المتألهين من الاختلاف بالحمل الأولي والشايع الصناعي كما توهمه بعض عبائره وإلّا فهو مسلك خال عن البرهان، وأن الذهن ليس كظرف فيه مظروفات متعددة.

ويظهر من كلماتهم أن الوجود الذهني لم يطبق عندهم تطبيقاً حقيقياً، ولذا توجه بعضهم إلى انكاره بأنه إضافة ولا وجود له، وآخرون بالشبح، وثالث بتعدد الوجود في الذهن، ورابع بإنكار أن العلم ليس من مقولة الكيف النفساني وإنما حقيقته نفس المعلوم.

وقد سلك الفيلسوف السبزواري فأخذ من صدر المتألهين أن المقولات المعلومة هي بالحمل الأولي، وأنكر الحمل الشايع الصناعي من مسلك صدر المتألهين، وأخذ من مسلك الدواني إنكار أن الصور النفسية من الكيفيات النفسية.

ومن الواضح أن هذا التفصيل لم يقم عليه برهان، وأنه إذا التزم الفيلسوف بأن صور الجوهر والأعراض تأتي بالحمل الأولي فلابد أن يكون الحمل الشايع الصناعي من مقولة أخرى، سواء عبر عنها كيفاً نفسانياً أم لا، ولعل محاولته في هذا التعبير إخراج الوجود ذهنياً أو خارجياً عن حدود المقولات، وسيأتي منا بيان ذلك.

بيان آخر

إنك على أضواء تلك المباحث يتضح لك أن الوجود على نحوين: خارجي عيني، وذهني نوري.

وأن الوجود الذهني وإن لم تترتب عليه آثار الماهية والوجود الخارجي إلّا أن له آثاراً خاصة وثبوتاً في عالمه كما عرفت ذلك مفصلاً.

وعندما ينتهي بنا البحث إلى هنا ذكروا في إنكاره شبهات لم نوردها في أوائل البحث؛ لعدم أهميتها في نظرنا.

فذهب بعضهم إلى أنها نوع إضافة مقولية تتعلق بالمعلوم.

وذهب آخرون إلى أن الوجود شبح لا وجود خارجي، وليست الماهية محققة في الوجود الذهني، وغرضهم من الشبح هو الشبح مع المباينة، وأنها لا تحكي ذلك الواقع، وذلك خطأ من النفس إلّا أنه منظم دائماً ومستمر، نظير من يخطأ في لون ولكن الآثار ترتبها على اللون الآخر على وجه القضية التي لا تتخلف.

ومن الواضح أن ما تصورناه من هذه الأمور ليس من سنخ الخارج، وإنما هو سنخ ما يأتي في الأذهان، وأما لو كان ما

تصورناه لا حقيقة له وكان العلم والتصور من سنخ الإضافة كما قال الفخر الرازي، فيلزم من ذلك عدم تخلف العلم عن الواقع، وأن لا يتعلق العلم بالأمور المعدومة، وكان العلم دائماً مطابقاً للواقع ولا خطأ فيه، والمفروض خلافه.

وأما لو كان الوجود الذهني شبحاً للخارج كالتمثال لذي التمثال فيلزم من ذلك عدم عينية الماهية في الذهن والخارج، وأن لا تحقق لها في الذهن، وكانت المعلومات جهلاً بالواقع، ولازم القول بالشبح عدم المطابقة، وكانت معلومات الإنسان شبيهة بالسفسطة الفرضية، ولازم ذلك الخطأ دائماً.

ويتضح لك أيضاً أن ما يتداوله بعض الفلاسفة من الإشكال على تحقق الوجود الذهني، وأن الماهية محققة في الذهن من اجتماع الجوهر والعرض.

فإنك إذا تصورت الإنسان فبما أنه إنسان المنحل حقيقته إلى الحيوانية والناطقية جوهر في الذهن، وإذا نظرت إلى الصور العلمية كانت من مقولة الكيف النفساني، فتجتمع المقولات المتعددة المتباينة في الصورة الذهنية، بل تندرج المقولات المتصورة من الجوهر وسائر الأعراض تحت مقولة الكيف.

ومن الواضح عدم انطباق مقولة على أخرى، ولكن في هذه العصور ظهر أن مثل هذه الإشكالات لا منشأ لها؛ لأن ما كان في

الذهن ليس إلّا مفهوم المقولة بالحمل الأولي الذاتي، وما تعلقت به الصورة هو حقيقة المقولة بالحمل الشايع الصناعي، كما صرح به صدر المتألهين، فلم تجتمع المقولتان من جوهر وعرض وكيف محسوس تحت الكيف النفساني من الصورة العلمية.

وثانياً: أنك بعد اتضاح تلك المباحث تعرف أن العلم حقيقته الوجود وذاته النور، وليس محدوداً بكيف أو غيره، فقد يخرج العلم عن جميع حدود المقولات تصوراً وخارجاً، ويكون العلم عين المعلوم، كما في الواجب تعالى.

ومن أضواء ذلك يتضح لك أن اختلاف الشيء فيما إذا كان بالحمل الشايع عن الحمل الأولي يندفع قولهم: الجسم حار وبارد، ومثلث ومربع؛ فإن الذي يأتي في الذهن مفهوم هذه القضايا دون اتصافها خارجاً بالتثليث والتربيع والبرودة والحرارة.

ويندفع أيضاً ما يقال من أن تصور المعدوم واجتماع النقيضين كيف يمكن أن يحصلا في الذهن، ولو حصلا كان من باب اجتماع الضدين والنقيضين.

والجواب واضح؛ حيث إن الثابت في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولي لا بمصاديقها بالحمل الشايع، فالذي يأتي في الذهن ليس إلّا المفهوم بالحمل الأولي، وما هو بالحمل الشايع الصناعي فهو ممكن ومخلوق له تعالى.

واعلم أنا إذا قلنا: إن الوجود ظلي ونوري، وأنه يحكي ما في الخارج، فليس غرضنا أن لا تترتب عليه الآثار، وإنما الغرض أنه لا تترتب عليه الآثار الخارجية، وإلّا فتترتب عليه آثاره التي تختص به، فعدم ترتب الآثار الخارجية لا يوجب سلب آثاره عن نفسه من كون العلم من الصور النفسية الإنسانية كيفاً نفسانياً، ومن أن تلك الصور موجودة عارية عن المادة.

وقد عرفت منا قدرة النفس، وأن النفس تخلق صوراً تترتب عليها الآثار، كتلقين المريض الصحة، وتلقين الإنسان نفسه الخوف، فقد يعرض بأسباب الخوف في شخص بنحو توجب سلب اختياره كما هو المشاهد في الحكام المستبدين لبعض المأمورين من سلب إرادتهم وكونهم كالآلة.

ومن هنا تعرف أن النفس قد تتصور الأرض بسعتها، والسماء على امتدادها؛ لأن تلك الصور مجردة، وتخلقها النفس عارية عن المادة ولوازمها.

ومن البيان المتقدم يتضح لك أن كل صورة تأتي في العقل تقع مجردة عن المواد ولوازمها، فجميع ما أوردوه من الأمثلة من تصور الأرض الواسعة وحصول الأشياء في الحس والخيال، فإنه في عالم الصورة وإيجاد النفس لها تقع مجردة ومعراة عن المادة ولوازمها من غير حاجة إلى تكثير الأمثلة ودفعها.

وإجمالاً: أن اختلاف الشيء بالحمل الأولي الذاتي والحمل الشايع الصناعي يدفع كثيراً من الإشكالات التي أوردوها في كتب الفلسفة، وأن تجريد النفس للصورة في عالمها عن المادة وحدودها مما يدفع الإشكالات الواردة بأنه كيف تتصور أرضاً واسعة وجبلاً عظيماً؟ إلى غير ذلك، فإنها تندفع بأحد الوجهين اللذين بيّناهما من تجرد الوجود الذهني عن المادة، ومن اختلاف الشيئين بالحمل الأولي والشايع الصناعي.

وأن من أحاط بعالم النفس كما سيأتي بيانه في علم النفس والعقول يعرف أن ما أوردوه من الإشكالات والنقوض ليس له قواعد فنية، ولا براهين فلسفية، وإنما هي من اشتباه مورد بمورد وموضوع بموضوع آخر.

وبكلمة موجزة: أن الأمر يدور في الجواب بين أمرين: إما بما أشرنا إليه من أن الوجود بنحويه ـ من الوجود الخارجي والوجود النوري ـ ليس بجوهر ولا عرض في حد ذاته، وإنما تعرضه الجوهرية والعرضية، وعلى هذا الجواب تندفع أصل الشبهة، ولا موضوع لها.

وإما على ما هو المعروف من جواب صدر المتألهين من الاختلاف بين الصورة وذي الصورة بالحمل الأولي الذاتي في عنوان ذي الصورة، والحمل الشايع الصناعي في عنوان الصورة.

وأنت إذا تأملت كلمات صدر المتألهين في أسفاره وتصريحه في مقامات عديدة من أن العلم حقيقته طرد العدم وحيثية النور، فلا يمكن حينئذ أن يكون بذاته جوهراً أو عرضاً، ولا منافاة في ذلك باتصافه بالجوهرية والعرضية تبعاً، يتضح لك أن ما أجاب به من الاختلاف بالحمل الأولي الذاتي والحمل الشايع الصناعي هو مجاراة لتسليم الإشكال من اندراج المقولات تحت الكيف النفساني، وإلّا فالجواب الحقيقي أن العلم من عالم المجردات الذي لا يتصف بالمقولات، ولا يندرج العلم تحتها.

فما ذهب إليه بعض المتأخرين ـ كالفيلسوف السبزواري ـ بأن حقيقة العلم هي الوجود لا يتنافى مع ما أجاب به صدر المتألهين، فهو وجود وإن عرضت عليه مقولة الجوهرية والكيفية بالعرض.

وأن الصورة الذهنية هي المعلومة للنفس، وهي عين علمها من غير تعدد، والخارج إنما هو معلوم بالعرض لا بالذات، وإلّا لانقلب الوجود الخارجي ذهنياً، وهو صورة مجردة، فالعلم دائماً حاضر للعالم، إما بحقيقته ووجوده، كالموجودات بالقياس إلى الواجب، وإما كالصور للنفس، ولا اتحاد بين إدراك النفس والخارج وإن كانت الصورة مرآة للخارج كالنظر للمنظور إليه، ولكن لا يستدعي أن يكون المعلوم بالذات هو الوجود الخارجي كما هو واضح.

نظرة وتحقيق

إن حقيقة العلم والصور النفسية التي تصدرها النفس ليست إلّا إشراقاً ونوراً، والوجود بما هو ليس مقولة من المقولات، لا من مقولة الكيف النفساني، ولا من غيره؛ لأنه مجرد النور والظهور الذي هو صادر عن النفس، أو متحد معها، وقد قامت البراهين على ذلك، وهو الرأي للمحققين.

ويؤكد ذلك أن المتضايفين متكافئان بالقوة والفعلية، والمفروض أن الصورة محققة بالفعل، وقد مر منا أن النفس بالقياس إلى الصور العلمية ليست إلّا من مراتب الاستعداد وإلّا فالمفيض هو الحق تعالى، وتقع الصورة منه مجردة، ومعنى أنها فياضة ليس إلّا أنها من مراتب الاستعداد واتحاد النفس مع الصورة نحو اتحاد وإن كان المفيض هو الحق تعالى وأن وجود الصور في النفس، وأنها معقولة شيء واحد؛ لأن المتضايفين متكافئان بالقوة والفعل، وإذا اتصفت في حد ذاتها بالمعقولية يجب أن يتحقق بإزائها العاقلية؛ لمكان التضايف، فليس بين الوجود الذهني والنفس

تباين.

وعلى هذا البيان لا تكون الصور قائمة في النفس وحالة بها كما اختار هذا الوجه بعضهم؛ لما أوضحنا من اتحاد العاقل والمعقول، وأن الصور من النفس على وجه الإيجاد والفاعلية.

أضواء على تلك البحوث

إن آخر المطاف أنه قد اتضح من تلك البحوث أن الأصالة للوجود؛ لما ذكرناه من البراهين الثلاثة الأول، ولما ذكره صدر المتألهين من البرهان الرابع إلى آخر البراهين المذكورة في المشاعر والأسفار، وإن كان جل تلك البراهين نقضية وإلّا فلو التزم من قال بأصالة الماهية بالتشكيك فيها وصحة الحمل وأن الماهية تنقلب من عالم الخارج إلى عالم الذهن كانقلاب الوجود الخارجي إلى الذهني لم تكن البراهين التي ذكروها حاسمة للنزاع.

وأولى تلك البراهين ما أورده في أسفاره من الحل بأن الماهية لا اقتضاء فيها إلى العينية والعدم، وإلّا لو كانت ثابتة عينية لانقلبت عن حقيقتها وكانت الماهية أزلية، ويكون تعينها أزلياً.

ومن هذه الناحية يقرب إلى الذهن أن النزاع في أصالتها ينحصر في الماهية الشخصية، ولذا قالوا: إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فجعلوا الوجود من توابع تشخص الماهية.

ومن الجائز أيضاً أن يكون النظر في أصالتها هو ظهور آثارها

بالوجود، وأن هناك آثاراً تتبع الماهية دون الوجود، ولا تبرز ما لم يتعين الوجود في قبال من ينكر آثارها، وإلّا فلو بقي النزاع بين القائلين بأصالة الوجود وأصالة الماهية على وجه أن الماهية لا اقتضاء لها في العينية وأنها غير قابلة للتشكيك، وأن الماهية في الخارج عين الماهية في الذهن، فكيف مع هذه اللوازم كلها يتمكن الفيلسوف أن يقول بأصالتها، ومنهم الفلاسفة النابغون من فلاسفة اليونان من الإشراقيين، والسيد الداماد من فلاسفة الإسلام؟!

وعليه فلابد أن تنزل كلماتهم على أحد الوجهين، من أصالتها بمعنى ظهور آثارها، أو بمعنى أصالة الماهية الشخصية، وإلّا كان كلاماً لا يتناسب مع أرباب الفلسفة والتحقيق، وأن أصالة الوجود كما هي محققة في الوجود الخارجي كذلك الأصالة محققة للوجود الذهني، غايته أن لكل وجود آثاراً خاصة.

وأما الشبهة من أن المقولات تدخل تحت مقولة الكيف النفساني إذا قلنا بالوجود الذهني فقد أوضحنا في المباحث السابقة أن الوجود الذهني من عالم المجردات كالنفس، فالنفس وآثارها مجردة، فليس الوجود الذهني داخلاً تحت مقولة من المقولات.

وبهذا البيان فلا موضوعية للشبهة أصلاً حتى تحتاج إلى جواب.

وأما إذا تنزلنا وسلمنا أن الوجود الذهني من مقولة الكيف

النفساني بما حرره صدر المتألهين من التناقض لابد فيه من وحدة الحمل أيضاً؛ لوحدة الموضوع والمحمول والزمان ونحوها، فالمقولات من الجوهر والأعراض قد جاءت في الذهن بنحو الحمل الأولي الذاتي، والوجود العلمي الذهني قد جاء على وجه الكيف النفساني بالحمل الشايع الصناعي، وعليه فلا تندرج المقولات تحت الكيف النفساني.

وقد أعرضنا عن بعض الكلمات التي لا تفيد الباحث إلّا تبعيد للمسافة وتعقيد للمعاني، والله الموفق للسداد.

بسيط الحقيقة كل الحقائق والأشياء

يعرف من بياننا السابق في مباحث الوجود أن الوجود لا تركيب فيه، لا تركيباً خارجياً كتركيب الهيولي والصورة، ولا تركيباً ذهنياً كتركيب الجنس والفصل، فالوجود من حيث هو طرد العدم وسلب النفي، وهو الثبوت والتقرر الذي لا تطرو عليه الماهيات، ولا تمازجه الطبايع، ولا تطرو على ذاته قابلية الوجود والعدم وهو صرف الثبوت وطرد العدم.

وإذا نظرنا إلى حقيقة الوجود بما له من المعنى وبما تشتمل عليه لفظة الوجود المطلق وهي حقيقة الواجب سبحانه الذي ذاته تمام حقيقة العينية بتمام معنى الكلمة بما له من المعنى كان وجوده عين كل تقرر وثبوت، وفيض وجوده عين علمه ووجوده، وعلمه عين قدرته وإرادته.

وكل ذلك عين السمع والبصر وعين الاختيار وعين مبدئية الإيجاد والخالقية.

وأما نسبة الأشياء إليه نسبة لمعات نور الشمس وأمواج البحار

لذات الماء، وهي على تفصيلها وعلى تعدد الوجود في مراتبه وتعدده بحسب الماهيات مطوية في وجوده، مندكة في ذاته، لا كانطواء الجسم على الجسم، بل بمعنى أرفع وأعلى ومعنى شامخ لا تعرفه عقول البشرية، ولا تدركه الأفهام.

وإن شئت تقريباً ومثالاً وإن كان المثال لا يطابق الممثل، بل ولا يقاربه إلّا بنحو من التقريب، ليدرك العقل شيئاً من هذا الانطواء وإحاطة ذاته بالموجودات.

فالمثال النفس في حال تصوراتها وتعقلاتها التفصيلية تخالف تلك الصور، والنفس غير هذه الصور، وإن نظرت بنظرة أخرى وجدت هذه الصور التفصيلية مندكة في عالم النفس ومجملة بالقياس إليها.

وإن شئت مثالاً آخر كما مثل به العلماء وجود نقطة هي وجود دائرة بخطوط متعددة، فتجد تلك النقاط والخطوط التفصيلية بالقياس إلى نقطة المركز مفصلة في مجمل، وهذا تقريب لا على وجه التحقيق؛ إذ تعالى الله شأنه أن يقرب بهذه التقريبات.

وقد جاء الفلاسفة بهذه الأمثلة تقريباً للأذهان، وليس غرضهم التطبيق على الواجب بهذه الأمثلة والموارد، فالله بما له من المعنى هو حقيقة الوجود المحض الذي لا يمازجه تركيب خارجي ولا ذهني.

الوجود خير محض والعدم شر

إن الوجود لما كان هو طرد العدم وسلب النفي ترتبت عليه الخيرات، وامتزجت بروحه البركات والمنافع، وكلما اشتد الوجود في الظهور كان أتم وأجلى، وقلّت فيه الأعدام، واضمحلت فيه الشرور، وكلما ضعفت مرتبة الوجود وقلّت خيرات وتراكمت عليه الأعدام وكثرت فيه الشرور.

انظر إذا قلت: إن ابا ذر أو أحد أصحاب رسول الله ﷺ أو أرحامه كحمزة وأضرابهم من أصحاب الرسول تجد فيهم وفور العلم، وغاية التقوى وفخر الشجاعة والجهاد في سبيل الله، والانقطاع والتبتل إلى الله تعالى، والفناء في ذاته تعالى، وإذا نظرت إلى أشخاص أخر من الطبقة الوسطى في العلم والإيمان وقستها إلى تلك الطبقة وجدت تلك الطبقة أعلى وأشرف وأوفى وأعف بالقياس إلى الطبقة الثانية، وإذا نظرت إلى الطبقة الثانية قستها إلى ما هي أضعف منها كأهل الإيمان ممن ليست لهم تلك المكانة، أو ممن يأتي ببعض الخيرات ويأتي بالمعاصي أيضاً فإن شرور هؤلاء

أكثر، ولكن حتى لو بلغ الوجود أضعف مراتبه وأقل درجاته فهو خير من العدم؛ إذ الوجود مهما بلغ في الضعف فهو طرد العدم بالأصالة، والوجود الناقص خير من العدم المحض.

وإجمالاً: الوجود خير محض، والعدم شر محض، وتختلف مراتب الوجود في الخيرات وكثرة البركات والفضائل، وبالوجود الضعيف تقل الفضائل والكمالات.

إن المقصود من البحث هنا عن الخير والشر هو أن هذا البحث لا يتوقف على معنى العدالة الإنسانية أو العدالة الشرعية، ولا يبتني على مسلك الثنوية من تعدد الآلهة: الخير والشر، وليس المقصود هنا ـ كما تقدم بيانه ـ أن تحقق الخير يدل على أصالة الوجود، فكل هذه الجهات غير ملحوظة هنا، وإنما الملحوظ هنا لكل باحث أن الخير والشر هل يقوم بالوجود أو لا ينتزع من حقيقة الوجود، وإنما ينتزع من حقيقة العدم، وهذه الجهة هي الملحوظة هنا في البحث، سواء قلنا بالعدالة الشرعية والعدالة الإنسانية، أو لم نقل بذلك، وكان القائل طبيعياً أو ثنوياً.

مذهب أفلاطون

ذهب أفلاطون إلى أن الوجود مساوق للخير، والشر مساوق للعدم المحض، أو لعدم كمال وجودآخر، وكل وجود هو مظهر لاسم من الأسماء الحسنى حتى في مثل العقرب والحية هما مظهر للقدرة والقهر، وإنما يعتبر العقرب أو الحية شر من الشرور، فإنما هو بالقياس إلى كمال وجود آخر، وإلّا فباعتبار أنفسها خير من الخيرات.

وأفلاطون على ما اختاره ليس في الوجود شر أصلاً، وإنما الشر بالقياس إلى فقدان كمال وجود آخر.

فالشر منفي عنده إلّا في العدم المحض فإنه شر وليس ما عدا العدم المحض شراً أصلاً، لا أصالة ولا تبعاً وعرضاً.

مسلك أرسطو في الخير والشر

جوز أرسطو في نظره احتمالات:

أحدها: الخير المطلق.

الثاني: الشر المطلق.

الثالث: ما كثر خيره.

الرابع: ما كثر شره على خيره.

الخامس: ما تساوى فيه الخير والشر.

أما الخير المطلق فهو الله تعالى.

وأما ما تساوى خيره وشره فلا تحقق له خارجاً وإلّا لكان إيجاد أحد الطرفين ترجيحاً من غير مرجح.

فيبقى ما هو غالب الخير وما هو قليل الشر، إلّا أن قليل الشر إنما يأتي بالعرض للوجود وبالتبع له لا أصالة، وأن الشر القليل لا يمنع الخير الكثير.

ولكن عند التأمل والتحقيق لا ترى نسبة الشر للوجود، وإنما نسبة الشر إلى فقدان كمال.

وإجمالاً: يلتزم أرسطو في الوجود بأمرين: إما الخير المحض، وإما غالب الخير وقليل الشر، وإما كثير الشر أو ما كان كله شراً فلا ينسب إلى مبدأ المبادي وهو الله.

فينحصر الأمر على مسلك أرسطو في الخير المطلق، وفي الخير الذي يكون غالباً على الشر، وأن أرسطو ينسب الشر القليل إلى الوجود نفسه، ولكن عند التأمل في الوجود لا تراه قابلاً للشر؛ لأن كلاًّ طرد للعدم من الموجودات والكائنات هي من أنوار القدس وتجليات مظهر الوجود الحقيقي، ولا يعقل في ذلك أن يكون شراً.

الثنوية

الثنوية يعتقدون أن للخير إلهاً، وأن للشر إلهاً، وأنه لا يمكن أن يكون مبدأ الخير هو مبدأ الشر، ولا مبدأ الشر هو مبدأ الخير؛ لتباين مبدئهما وحقيقتهما، وأن مصدر الخيرات هو اليزدان، وأن مبدأ الشر هو الاهريمن.

وأنت إذا عرفت قواعد الفلسفة وما بيناه من القواعد الفنية تعرف أن كلام هؤلاء لا يرجع إلى معنى معقول؛ لأن الخالق والموجد لا اثنينية فيه ولا تعدد، وأن الوجود المطلق الذي لا حد فيه ولا ضعف يعتريه لا يكون وجودين، ولا يكون ماهيتين، وينحصر في ذات واحدة لا تعدد فيها ولا تجزية، لا عقلاً ولا خارجاً.

نظرية صدر المتألهين في الخير والشر

أكثر صدر المتألهين في محاوراته في الأسفار في بحث الخير والشر ما ملخصه بحيث لا يشذ من مرامه شيء:

أن كل وجود في الكائنات هو تجليات نور الحق تعالى ومظاهر وجوده، وأن الوجود النازل عن مرتبة وجود الحق هو وجود محدود، وكل مرتبة في ذاتها تخالف المرتبة الأخرى، وكل حصة تباين الحصة الأخرى، وكل مرتبة من مراتب الوجود تلازم ماهية من الماهيات وحداً من الحدود، ويكون تحقق الماهية ووجودها عين تحقق الوجود، فالوجود منسوب إلى نفسه بالأصالة وللماهية بالعرض والتبع، فالوجود معدن البركات والخيرات، والماهية معدن الشرور والموبقات.

فالشرور من توابع الماهية، والخير من توابع الوجود، وكل يخرج من معدنه وأصله.

فهو لا يرى رأي أفلاطون، ولا يقول بمقالة أرسطو، بل جمع بين الماهية والوجود، وأن لكل واحد منهما أثره الخاص به،

فمسلكه يخالف مذهب أفلاطون؛ حيث إن أفلاطون لا يرى إلّا الوجود وهو خير محض، وأرسطو يرى جواز تركب الوجود من الخير والشر، وأن الوجود بنفسه قد يكون شراً ولكنه شر قليل.

وأنت إذا تأملت دعوى أفلاطون وأرسطو لا تجدها على قواعد فنية، وليست قائمة على جذور علمية، بل هي دعاوى خالية عن البرهان، وأن نظرة صدر المتألهين أعمق في هذا الأمر، وغرضه من الماهيات في الأسفار بأنها أمور اعتبارية، فليس غرضه الاعتبار المحض الذي لا يترتب عليه أثر، بل غرضه أنها أمور واقعية تترتب عليها الآثار من الشرور والسيئات.

وإجمال رأيه: أن كل ما عدا الواجب وهو الوجود الذي لا حد له زوج تركيبي من الماهية والوجود، وأن آثار الماهية هي الشرور، وآثار الوجود هو الخير، ولما كان التركيب بينهما اتحادياً لا انضمامياً سرى حكم أحدهما إلى الآخر بالعرض والتبع.

وعلى هذا البيان ظهر أن الوجود لا يوصف بالشر، وأما الماهية لا توصف بالخير.

فالوجود في حد ذاته وبما هو طرد العدم نور وإشراق وتجل وظهور لا ظلمة فيه ولا شرور، ولكن من حيث اكتناف الماهية له وعروض الماهية لتلك المرتبة الخاصة من الوجود تسري الشرور من الماهية للوجود بالعرض والمجاز.

فعروض الشرور للوجود ليس بالأصالة، بل من جهة اكتنافها للوجود واتحادها معه، فكما أن الماهية تلونت بلون الوجود كذلك الوجود قد تلون بلون الماهية، وذلك من جهة الوحدة بينهما واتحادهما خارجاً، وإن كان في الذهن عروض الوجود للماهية ففي مقام التصور الوجود عارض على الماهية، وفي مقام الخارج الأمر بالعكس، كما أن محل الوجود محل الشرف والفضيلة فينسب الشر إلى الوجود باعتبار الماهية تبعاً، وينسب الخير إلى الماهية باعتبار الوجود: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (١) واستعداده.

وإن شئت توضيح ذلك بالمثال: فانظر إلى الشمس حينما تشرق على الزجاج المختلف من اللون الأخضر والأحمر والأصفر والأبيض فترى كل زجاجة تلونت بلون خاص من الحمرة والصفرة والخضرة والبياض، وليس الاختلاف لذات الشمس، بل في الحقيقة التلون لتلك الزجاجات المختلفة، ولكن تنسب إلى الشمس بالتبع والعرض.

إلى هنا يقف الباحث وينظر بنظرة أعمق وفكرة مستقيمة فيحل بهذا الوجه شبهة الجبر والتفويض، وإثبات الأمر بين الأمرين:

١ـ سورة الإسراء، الآية ٨٤.

لا جبر ولا تفويض ولكن الأمر بين أمرين.

وبهذا الوجه تحل الآيات الكريمة من قوله تعالى: ﴿قُل كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾[1] بمعنى كل فعل ووجود وعمل من الأعمال فهو من الله؛ إذ لا مفيض للوجود إلّا الله، ولا طارد للعدم الأزلي والأعدام الخاصة إلّا وجوده وظهور تجلياته على هياكل الماهيات.

وقوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[2] بمعنى أن الحسنة موجود من الموجودات، فكل موجود هو من فيض الله وقدسه، أما السيئة فمن ذاتك أيها العبد ونفسك؛ لأن السيئات والأعدام من لوازم الماهيات وآثارها، فإن الماهيات كما عرفت منشأ الشرور والسيئات.

وسيأتي منا إن شاء الله حل شبهة الجبر في محلها من مباحث التوحيد.

١ـ سورة النساء، الآية ٧٨ .

٢ـ سورة النساء، الآية ٧٩ .

تغاير الوجود والماهية

اعلم أنه لم ينسب إلى أحد من الفلاسفة اتحاد الوجود والماهية مفهوماً وخارجاً، وإن نسبوا ذلك إلى الأشاعرة وإن كانت كلماتهم لا تعطي ذلك.

والوجوه المحتملة هي اتحاد الوجود والماهية مفهوماً وخارجاً بمعنى أن الحمل الأولي فيهما واحد، وكذلك الحمل الشايع الصناعي في جميع المراحل في الواجب والممكن، وإن كان الاتحاد بهذا المعنى مما لا ينبغي أن ينسب إلى أحد من الفلاسفة، فعلى تقدير الاتحاد فالملحوظ به هو وجود الممكن وماهيته، والمغايرة المحققة بين الوجود والماهية بإعمال نظر العقل، فالعقل عند التأمل يحلل الشيء إلى ماهية ووجود، وإن كان بعين هذا التحليل والتحلية تتحلى الماهية بالوجود الذهني، فإنها في حال تصور العقل بمغايرتها للوجود قد اكتست ثوب الوجود وتحلت به وإلّا لأصبحت في ذلك الحال أمراً معدوماً، وما كانت متصورة في الذهن ومغايرة للوجود، فعروض الوجود للماهية في الذهن يغاير

عروض الماهية للوجود خارجاً، فإنه بالوجود الخارجي تتحقق الماهية على عكس ذلك في الذهن، والوجود هو الأمر العارض عليها في الذهن.

وقد أكثروا في الاستدلال في المغايرة بين مفهوم الوجود ومفهوم الماهية من غير حاجة إلى هذه الإطالة، ونشير إلى ذلك إجمالاً.

أما أولاً: فللمغايرة بين مفهوم الوجود ومفهوم الماهية، وصحة سلب مفهوم أحدهما عن الآخر، ولو كانت الماهية مفهوماً وبالحمل الأولي الذاتي مع الوجود شيئاً واحداً لما صح سلب أحدهما عن الآخر.

وثانياً: أنهما لو اتحدا مفهوماً لكان إثبات الوجود للماهية من الأمور اللاغية؛ إذ إثبات الشيء لنفسه كقولك: الإنسان ثابت للإنسان مما لا معنى له وفي غاية الاستهجان في نظر العقل، فإن إثبات الوجود للماهية يحتاج إلى الدليل والوسطية في الإثبات والثبوت.

وثالثاً: أنه قد يأتي في الذهن مفهوم الماهية مع الغفلة عن مفهوم الوجود وبالعكس، ولو كان أحدهما عين الآخر لما تحققت الغفلة في أحدهما مع الالتفات إلى الآخر.

ورابعاً: أن الوجود لما كان متحداً بحسب البرهان وواحداً

بحسب الدليل عند كثير من الفلاسفة، وإذا فرضنا أن الماهية عين الوجود فلابد من اتحادها مع الوجود؛ لأن المتحد مع المتحد متحد، ومن الواضح في الفلسفة هو تعدد الماهيات، وأنها مثار الكثرة والاختلاف.

وأما إذا اعتبرنا أن الوجود جزء للماهية لزم أن يكون لتلك الماهية ذات الجزء الذي هو وجود وجود، فننقل الكلام إلى ذلك الوجود الثاني فإنه يلزم أن يكون جزء ماهية أخرى، فيلزم التسلسل.

وهذا التسلسل إن تم فهو محذور عقلي، والتسلسل والدور كما سياتي بيانهما في محله أنهما محذوران عقليان في سلسلة الوجود، أو في نفس الأمر والواقع.

وأما في الأمور الاعتبارية فليس في الدور والتسلسل محذور عقلي من توقف الشيء على نفسه، أو عدم تناهي سلسلة العلل والمعلولات؛ لأن الأمور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار في التسلسل، ولغوية اعتبار توقف اعتبار على اعتبار آخر في الدور ملغى في نظر العقل.

فالميزان في الدور والتسلسل هو التوقف الواقعي، أو التوقف في مقام الوجود.

إطلاق الوجود والعدم وتقييدهما

إن إطلاق الوجود على أربعة وجوه عند الفلاسفة:

الأول: ما يسمى بالمطلق من لفظ الوجود من غير تقييد، وهو المفهوم العام المتصور من إطلاق لفظ الوجود.

الثاني: إطلاقه على الحصص من لفظ الإنسان والفرس والشجر ويراد به المضاف دون مجموع المضاف والمضاف اليه.

الثالث: ما يراد به الفرد العام، وهو الوجود الخارجي المنسبط على جميع الأشياء، وهذا غير المفهوم وغير الحصة، وهو يغاير المعنى الأول والثاني كما هو واضح.

الرابع: الفرد الخاص كوجود زيد وعمرو، ويراد به الأفراد الخارجية.

وهذه المعاني الأربعة تغاير مفهوم الماهية وحقيقتها.

وهذه الإطلاقات على الوجود غير ما بيناه من لفظ الإطلاق في الوجود بمصطلح الصوفية، فإن ذلك الذي اعتبروه هو من توابع وجود الواجب، فلا ربط لهذه الإطلاقات بالإطلاق المتقدم الذي

معناه في حق الواجب.

وأما العدم فبالقياس إلى إطلاق الوجود ويكون محدوداً بإضافته إلى الوجود، وأما العدم المطلق فلا تحقق له لتحقق الوجود الأزلي سبحانه وتعالى.

بحث في لوازم الوجود

إن حقيقة الوجود هي الحقيقة الواضحة والتقرر النوري الذي تشرف بسببه الماهيات.

وليس الوجود كما عرفت أمراً انتزاعياً ذهنياً؛ إذ مفهوم الوجود لا حقيقة له ولا ذات، وهو من المعقولات الثانوية التي لا يقع وجودها إلّا في العقل، فهو من سنخ المفاهيم وإن لم يكن من سنخ الماهيات؛ إذ كما عرفت مفصلاً أن لا ماهية للوجود، ويصدق على الوجود صدقاً عرضياً.

وينتزع هذا المفهوم عن جميع الموجودات الخارجية من غير ضميمة شيء آخر، فهو ذاتي في باب البرهان، وليس بذاتي في باب إيساغوجي، وهو من العرض الخارج المحمول لا من المحمول بالضميمة.

ولما كانت حقيقة التقرر والثبوت ظهور النور بعد العدم فعلي لا قوة فيه، وكمال لا نقص يعتريه، وأن مراتب الظهور والكمال ليس فيها أدنى شائبة الشر والنقص والأعدام كما تقدم مفصلاً.

وثانياً من الأحكام أن الوجود لا ضد له يباينه، ولا ند له يماثله.

إما أن الوجود لا ضد له؛ لأن الضدين في مصطلح علماء الفلسفة هما الأمران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد، وداخلان تحت جنس قريب.

ومن الواضح أن الوجود ليس فوقه جنس؛ لأنه ليس من سنخ الماهيات، فلا يقع له ضد، ولا يحتاج إلى موضوع، كيف والوجود هو الحقيقة التي لا ثاني لها فكيف يكون له الضد؟!

أما إن أريد من الضد ما يراه العرف العام ضداً وهو ما عاند الشيء، فمع أن هذا ممنوع في فن الفلسفة وإن تنزلنا ولاحظنا العرف، فنقول: ليس للوجود معاند إلّا العدم أو الماهية عرفاً، أما العدم فهو النفي والسلب المحض، فليس هناك شيء آخر يعانده الوجود؛ إذ ليس في الدار غيره ديار، وأما الماهية فمن حيث نفسها وذاتها عدمي لا نفس العدم، ولا عينية لها ولا تقرر، فتقررها وثبوتها بالوجود؛ لأنها ليست شيئاً عينياً حتى تعاند الوجود، فما بقي إلّا الوجود، والوجود نفسه لا يخالف ولا يعاند نفسه؛ فإن الشيء بما هو لا يقع سبباً لإعدام نفسه، ولا يقع من جملة علل إعدام نفسه، ولا يتثنى ولا يتكرر، وذلك واضح؛ لاستلزامه للخلف بالبداهة.

ثالثاً: أن الوجود لا ند له ولا مثيل له؛ حيث إن المثلين هما الأمران اللذان اشتركا في الماهية ولوازم الماهية، ويختلفان في الفردية فقط، ومن المعلوم أن الوجود لا طبيعة له، ولا ثاني له أيضاً، وأن بالوجود تتحقق الضدية وتقوم به المثلية، فهو مظهر المتضادات وحقيقة المتماثلات.

فالوجود يظهر بصورة الضدين، ويتجلى في هوية المثلين، باعتبار تنزلاته وباعتبار الماهيات، وإلّا فحقيقة الوجود وحيثية ذاته لا مثل ولا ضد ولا مخالف له؛ إذ ليس إلاّ هو لا غيره.

وإجمالاً: أن الوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل، كيف والضدان والمثلان هما الوجودان المتخالفان أو المتساويان؟! وأن موجودية الوجود ثابتة بنفسه لا بأمر زائد عليه، وبالوجود كما عرفت يتحقق التضاد والتماثل، فيظهر بصورة الضدين، ويتجلى لهوية المثلين.

وهذه الحيثيات التي تعرضنا لها إنما هي في مقام التنزلات والتعينات، وأما بالنظر إلى حقيقة الوجود وذاته فتضمحل الحيثيات كلها فيه، وأن جميع الصفات من المشاكلة والمشابهة والمماثلة مستهلكة في حقيقة الوجود، ولا مغايرة إلّا في اعتبار العقل.

رابعاً: أن الوجود ليس جزء من غيره، ولا غيره جزء منه؛ إذ من المعلوم أن ليس غير الوجود إلّا العدم أو الماهية.

وكيف يكون الوجود جزء من العدم ولا يكون العدم أو الماهية جزء من الوجود؟! فإن العدم نقيض الوجود، والماهية تخالف الوجود، ولا شيء من أحد النقيضين جزء من حقيقة النقيض الآخر، ولا أحد المتخالفين جزء من مخالفه، ولا كل واحد تمام حقيقة الآخر، فإن من الواضح أن العدم لا حقيقة له ولا ماهية ليكون جزء من غيره، أو غيره جزء منه.

خامساً: أن الوجود في حد ذاته وباعتبار نفسه ليس بجوهر ولا عرض، وإنما يتصف الوجود بالجوهرية والعرضية تبعاً وعرضاً للماهية، فالجوهر حيث إنه ماهية إذا وجدت لا تكون في موضوع، والعرض ماهية إذا وجدت تقع في موضوع.

وهذا المعنى أجنبي عن مفاد الجوهرية والعرضية، وإنما يتصف الشيء بالجوهرية والعرضية إذا كان موجوداً قائماً بنفسه، فإنه من هذه الجهة وهذه الحيثية يقع جوهراً أو عرضاً؛ لأنه قد لوحظ فيه جهة الحد والماهية، فالوجود ليس من سنخ الماهيات، لا من جواهرها ولا من أعراضها، وحيث إن الجوهر كما أشرنا ماهية إذا وجدت لم توجد في موضوع، فالماهية حقيقتها حد الوجود والدرجة الخاصة به، سواء كان الوجود وجوداً عينياً أم لا، وحقيقتها حد الوجود والدرجة الخاصة به، سواء كان الوجود وجوداً عينياً وحقيقة خارجية أو وجوداً ذهنياً في عالم التصور

واللحاظ، فالماهية والحد هو نفس الجوهرية، فإذا كان الوجود المحدود بحد الجوهرية أو العرضية من الوجودات المستقلة لا في موضوع؛ حيث إنه نفس الموضوع، فكيف يقع له موضوع؟! فمثل هذا الوجود يكون الحد فيه هو الجوهرية، وإذا وجد الشيء وتقرر في الخارج كان نفس الموضوع وجوهراً، وليس في موضوع، فيراد من قولهم: ماهية جوهرية أو عرضية، أنها لو وجدت كانت عين الوجود الخارجي العيني، والشيء الذي له الآثار الخارجية، وأما الوجود الذهني فليس له من هذا حظ ولا نصيب في ترتب الآثار الخارجية، ولا يتصف قط بالجوهرية ولا العرضية، ولو كان تبعاً وعرضاً، فالجواهر والأعراض إما موجودة خارجاً، أو حيثية موجود، وذلك كالأعراض النسبية فإنها وإن لم تكن موجوداً خارجياً ولكنها حيثية موجود.

ومن الواضح البين أن الوجود الذهني الظلي عنوان انتزاعي عن الخارج، ولذا عبر عنه في كلمات الفلاسفة بالوجود الظلي، فلا مقولة له ولا تأصل، وإن كانت له آثار وأصالة بحسبه، وإن لم تكن أصالته كأصالة الوجود الخارجي، وإن كان هو عين الإشراق للنفس ونور التجلي لخواطرها.

وأما أن الوجود ليس بعرض؛ لأن العرض كما أشرنا إليه في المباحث السابقة أنه من سنخ الماهيات، والوجود ليس من سنخ

الماهيات، على أن العرض محتاج في تقومه إلى الموضوع، والوجود هو بنفسه مقوم الموضوع، فإذا وجد في الكتب التعبير بأن الوجود جوهر أو عرض فإن غرضهم أن الوجود يتصف بالجوهرية أو العرضية، واتصافه بالجوهرية أو العرضية كان على وجه التبع، وليس اتصافه بهما استقلالاً وأصالة، وإنما يتصف كما أشرنا بالعرض والمجاز؛ لسراية أحكام أحد المتلازمين إلى الآخر.

وقد اتضح لك أن التلازم بين الوجود والماهية من أشد أنحاء الملازمة في الخارج؛ إذ لا اثنينية في البين، وإنما بالوجود تتحقق الماهية، وبالوجود ثبوتها.

المعقولات الثانوية

إن العارض إذا عرض على شيء فهو على أنحاء:

أولاً: أن يكون عروض العارض للمعروض واتصاف المعروض بالعارض في الخارج واقعاً وفي نفس الأمر نظير السواد والبياض للجسم.

ثانياً: أن يعرض شيء على شيء في نظر العقل ولكن اتصاف المعروض بالعارض مما وقع في الخارج نظير الأبوة والبنوة والأخوة، فإن هذه الأمور وإن لم يحاذيها في الخارج شيء ولكن اتصاف الشخص بالأبوة والبنوة في الواقع ونفس الأمر وإن كان العروض بينهما ذهنياً.

ثالثاً: أن يعرض العارض على المعروض وكان العارض والمعروض في العقل ليس إلّا نظير الكلية والجزئية والنوعية والجنسية والفصلية، فإن العارض والمعروض واتصاف المعروض بالعارض كل ذلك في الذهن دون الخارج.

إلى هنا نقف فنقول: إن الأول من المعقولات الأولية

باصطلاح الفلاسفة والمناطقة.

أما القسم الثاني فيعبر عنه الفيلسوف بالمعقول الثانوي؛ لأنه وقع في التعقل ثانياً، فالاتصاف وإن كان في الخارج لكن وقع العروض في الذهن، ولم يحاذيه في الخارج شيء، فالمعقول وإن كان قضية حقيقية إلّا أن العارض وقع في التعقل ثانياً، ونظير ذلك الشيئية والإمكان والوجود المصدري دون حقيقة الوجود وذاته، فإنه لا ينطبق عليه المعقول الأولي ولا المعقول الثانوي؛ لأنه عين الخارج.

الثالث ما يعبر عنه بالمعقول الثانوي باصطلاح المناطقة، وهو ما كان العارض والمعروض والاتصاف من المعقولات الثانوية، ويعبر عن القسم الثاني والثالث بالمعقول الثانوي بمصطلح الفيلسوف.

ولما خفي اصطلاح الفلاسفة على ما كان العارض في الذهن فقط أشكلوا على المحقق الطوسي ذلك الفيلسوف العظيم؛ حيث إن الجوهرية والعرضية والشيئية من المعقولات الثانوية، فتوهم بعضهم أن المعقولات الثانوية تختص بمصطلح المناطقة، وكأن هذا البعض فهم من إطلاق لفظ المعقول الثانوي أن الفرد الظاهر من إطلاقه هو ما كان بمصطلح المناطقة، ولكن المسائل غير أدبية حتى يستظهر منها مفاد الألفاظ ودلالتها على معانيها، على أن من

لاحظ بنظرة دقيقة كلمات المناطقة لم يجدها مختصة بالمعقول الثانوي بالمعنى الأخير، غايته لم تتعرض للقسم الثاني صريحاً، وإن فهم ذلك من مجموع كلماتهم.

واعلم أن اتصاف الشيء الخاص بالشيئية العامة بالخارج وإن كان العروض في الذهن وإلّا فيلزم التسلسل، ولا تكون الشيئية من الأمور العامة، ونحو ذلك اتصاف الماهية الخارجية بالإمكان في الخارج وإن كان العروض في الذهن؛ إذ لا يحاذيه شيء في الخارج؛ لأنه سلب الضرورتين، ولأن لازم الماهية اعتباري.

ولو كان عروض الإمكان للماهية في الخارج لزم التسلسل، أو الخلف، أو خلو الشيء عن المواد الثلاث، واللوازم كلها باطلة؛ إذ عروض هذه الأمور العامة في الخارج إن أوجبت تقدم الماهية بالوجود على عارضها الخارجي فإما أن تكون ممكنة قبل الإمكان ولازمه التسلسل، وإن كانت واجبة أو ممتنعة لزم الخلف، وإن لم يكن شيئاً منهما تعين الثالث، وهو خلو الشي عن المواد الثلاثة، وهذا خلف.

ومن الواضح أن البحث عن المعقول الثانوي بالمصطلح الفلسفي العام للصورتين المتقدمتين أو خصوص المعقول الثانوي بالصورة الأخيرة من كون العروض والاتصاف في الذهن من المباحث العامة للوجود، وليس بحثاً خاصاً ليخرج عن مباحث الوجود العامة.

الجعل

النظر في البحث إلى حقيقة الجعل لا إلى ما تعلق به الجعل من الماهية أو الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود.

فيقع البحث في جهتين: في نفس الجعل وأقسامه، وفيما يتعلق به الجعل هل هو نفس الوجود، أو نفس الماهية، أو اتصاف الماهية بالوجود، أو بالعكس؟

المقام الأول

ينقسم الجعل إلى جعل بسيط، وإلى جعل مركب.

فالجعل البسيط إفاضة نفس الشيء، والمؤلف جعل الشيء ثابتاً لشيء كالعارض للمعروض، فالأول يقع في جواب «هل» البسيطة، والثاني يقع في جواب «هل» المركبة.

فالجعل التأليفي إنما يتحقق بين طرفين، فهو آلة لملحوظية أحدهما للآخر، فهو حقيقة المعنى الحرفي الآلي بنحو لا يكون ملتفتاً إليه، فإن المعاني الحرفية ـ كما أشرنا إليها في البحث السابق ـ لو لوحظت استقلالاً والتفت إليها خرجت عن ماهيتها وفنائها واحتاجت إلى جعل تأليفي، ولم يتحقق فيه الحمل، ولا يتوهم أن الجعل التأليفي عين الجعل البسيط؛ لأنه جعل المحمول، وليس جعل المحمول إلّا كجعل الموضوع، فهو عين الجعل البسيط، فليس في البين جعلان؛ فإنه من الواضح أن قيام الجعل التأليفي لا يتحقق إلّا بالوجود الرابط.

ويعبر عن الجعل التأليفي مفاد كان الناقصة، وعن الجعل

البسيط مفاد كان التامة بلسان علماء الأدب، فمفهوم الجعل التأليفي هو الوجود الرابط، وهو ليس بدخيل في الجعل البسيط، فاختلافهما مفهوماً ووجوداً واضح، ولا وجه لعدّهما معنى واحداً، وأن التصورات كلها من قبيل الجعل البسيط، فالنفس تخلق الصورة بنفسها، والتصديقات من قسم الجعل المؤلف؛ لأنه ثبوت شيء لشيء، فقوامه بالوجود الرابط.

وأما الأمور الذاتية والذاتيات من أجزاء الماهية كالجنس والفصل فلا يتعلق بها الجعل التأليفي، ولا الجعل البسيط؛ فإن المفاض هو نفس الوجود، وأما الماهية فهي مفاضة بالتبع والعرض، فما كان مفاضاً وموجوداً بالأصالة هو نفس الوجود.

فالمحكي بالوجود هو نفس الوجود، وأما الماهية فهي الحاكية والعنوان للموصوف وهو الوجود، فنفس تلك المرتبة للوجود ينتزع منها عنوان الحاكي وهو الماهية.

ويتضح لك أيضاً: أنه حيث إن الماهية غير قابلة للجعل البسيط فهي غير قابلة للجعل التأليفي؛ فإن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وأجزاء الماهية للماهية ثبوتها أيضاً ضروري، وما كان ضروري الثبوت لا يتعلق به الجعل.

فالماهية دائماً دون مقام الجعل بسيط أو مركب؛ لضعف ذاتها عن تعلق الجعل بها، فهي غير قابلة للجعل؛ لقصورها الذاتي، ولا مركباً؛ لعدم تحقق الإفاضة عليها.

المقام الثاني

المجعول بالجعل البسيط أو المركب هو الماهية، أو الوجود، أو اتصاف الماهية بالوجود.

وقد عرفت من مضمون كلماتنا أن الماهية غير قابلة للجعل والإفاضة، وأنها من سنخ اللا اقتضاء، وليست من سنخ الثبوت والتقرر والعينية، وما كان بهذه الكيفية لا يصلح لأن يتعلق الجعل والإفاضة به، فإن ما كان من شأنه أن لا يخرج من حد التساوي إلى العينية والثبوت وأن يجامع الثبوت مرة والعدم أخرى فليس له العينية أصلاً، وإنما الماهيات عناوين وصفات حاكيات عن المرتبة الخاصة للوجود، والمتعين هو الوجود الخاص.

وأما تعلق الجعل بالاتصاف، فالاتصاف بما هو أمر اعتباري انتزاعي لا يتعلق به الجعل والإفاضة، وليست الاثنينية اعتبارية من الطرفين، ووجود النسبة فرع تحقق الطرفين، فإذا لم يكن للماهية أو الوجود تحقق لم يكن الاتصاف موجوداً.

وما شاع من أن الجعل يتعلق بالماهية بناء على ما عليه جمهور

من الحكماء الإشراقيين والرواقيين حيث اختاروا أصالة الماهية، فاختاروا هنا تعلق الجعل بالماهية، وأن الوجود أمر اعتباري، وقد عرفت سابقاً منا أن الأصالة للوجود، ولا أصالة للماهية؛ لأن المجعول حقيقة ما كان مستحقاً لحمل الموجودية بعد الجعل والماهية لا تصلح لحمل الوجود حقيقة عليها، والوجود والثبوت والعينية ليس عين الماهية، ولا جزءها.

نعم، يطلق عليها الوجود بالمعنى المشهوري، كإطلاق السواد والبياض على الجسم عرضاً ومجازاً، وإن كان إطلاق الوجود على الماهية بنحو أدق من المعنى المشهور المصطلح كما عرفت.

وقد ادعى شيخ الإشراق أن الجعل للماهية، وأنها هي المجعولة من قبل الحق سبحانه، ولكن المختار للحكماء المتأخرين من زمان صدر المتألهين إلى عصرنا هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط؛ لأنه المرتبط بالعلة، وهو أثر الجاعل، وأما الماهيات غير مجعولة؛ لعدم ارتباطها في حد نفسها بالفاعل، فالوجود هو المرتبط بالواجب وإن كان الارتباط مجهول الكنه والحقيقة.

فالصوادر بالذات هي الوجودات الخاصة الثابتة خارجاً، وبعد تحقق الوجود الخاص يحلل العقل نعوتاً وصفات كلية وشؤوناً عامة منتزعة عن نفس تلك الوجودات، محمولة عليها.

وهذه النعوت والصفات الكلية الاعتبارية هي الذاتيات

والماهيات، فتجد العقل في مقام التصور يرى سبق الماهية على الوجود، وفي الخارج والعينية سبق الوجود على الماهية.

وقد أجبنا في مباحث أصالة الوجود والماهية أنه من الجائز أن يكون غرض الإشراقيين والرواقيين من أصالة الماهية هو ظهور آثارها ولو بالوجود، لا الأصالة بالمعنى المتعارف من العينية والتحقق، أو أن محل نزاعهم هو تحقق الماهية الجزئية؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، وإلّا فإذا لم يحمل كلامهم على أحد الوجهين كان القول بأصالة الماهية مما لا وجه له، وواضح البطلان.

ويجوز أن الذي دعا القائلين بأصالة الماهية هو محذور السنخية بين العلة والمعلول، والسنخية تستدعي المشابهة والمشاكلة، والشرايع تنفي هذه الأمور، وأن لا جهة في الشركة بين الواجب والممكن أصلاً.

وعلى كل فقد تقدم منا في أصالة الوجود والماهية: أن المسائل الفلسفية بعضها يرجع إلى الأوليات والفطرة التي فطر الناس عليها ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [1]، وهذه الفطرة هي الحجة لله على عباده في توحيده ونفي الشرك والاعتقاد بقدرته وعلمه وسائر صفاته، وأنه الفاعل في كل كائن، والقائم

١ـ سورة البقرة، الآية ١٣٨ .

على كل موجود.

وبعض المسائل الحكمية غامضة لم يكشفها العلم والتجارب إلى حد الآن، كوجود العقول العشرة وترتبها، وترتب العوالم، وانحصار العوالم بما ذكره حكماء اليونان.

مع أن مقتضى أن علمه تعالى وقدرته وإرادته غير محدودة ولا متناهية، فلابد وأن تكون مقدوراته ومعلوماته غير متناهية ومتعددة وجوداً، وأنه ليس كما يزعمه فلاسفة اليونان من تحديد العوالم والعقول، واتباعهم من علماء الأديان.

وبعضها قامت التجربة على خلافها، كما ترى العلم الحديث في الفلسفة الطبيعية، فإن التجربة على خلاف ما عليه علماء الطبيعة السابقين.

واعلم أن ملخص البحث عند صدر المتألهين ما أفاده بعض العرفاء، وهو العارف الأندلسي العربي.

وملخصه: أن كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين: جهة يشابه الفاعل وهو الحق تعالى ويحاكيه، وجهة يباينه وينافيه.

فالجهة الأولى النورانية، ويسمى وجوداً، والجهة الأخرى الظلمانية وهي المسماة بالماهية، وهي غير صادرة عن الفاعل؛ لأنها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل، فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورانية، ويباينه من حيث ما

فيه من شوب الظلمة، ولو كان بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه، فكان نوراً محضاً، ولو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضاً أن يكون صادراً منه؛ لأن نقيض الشيء لا يكون صادراً عنه، فكان ظلمة محضة.

ثم إن أصالة الوجود والجعل متلازمان في الصدق وإن اختلفا في المفهوم على المختار، وإلّا فيجوز أن القائل بالأصالة في التحقق لا يقول بالأصالة في الجعل، كما إذا كان قائلاً بالبخت والاتفاق، أو مجوزاً ترجيح المرجوح من غير مرجح، أو قائلاً بالأولوية الذاتية، فإنه لا مجعول عنده حتى يكون الوجود أو الماهية، مع أنهم قائلون بأصالة الوجود في التحقق، وأن أصالة الوجود تتحقق في الواجب، وأنه عين الوجود، ولا يمكن جعل وجوده، وليس لازم المسألتين التلازم في الصدق؛ إذ يجوز مع التلازم؛ لأن بعض الفلاسفة القائلين بالأصالة في التحقق يقولون بأصالة الاتصاف في الجعل، فتحقق الوجود أو الماهية لا يثبت جعل الاتصاف.

وثانياً: على تقدير التلازم فلعل غرضهم من ذكر المسألتين بيان أقسام الجعل، والإشارة إلى أصحاب الأقوال، وذكر مداركها تفصيلاً.

وأما أن تقسيم الوجود إلى المحمولي النفسي والرابط،

والمحمولي إلى النفسي والرابطي، مقدمة لهذا البحث.

وأن الوجود تارة هو الموجود، وأن مفهومه المصدري ذو حصص بنحو التقيد داخل والقيد خارج، وأخرى أن أفراده ليست بخارجية موجودة، وإنما هي اعتبارية بمعنى أن الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها، والمحقق في الخارج هو الماهية لأفراد الوجود، وهو مذهب اللاهيجي.

وهناك قول أن ليس هناك فرد لا خارجاً ولا اعتباراً، بل يحكي مفهومه وحصصه وأن مصداق الوجود هو الماهية، وهو مذهب شيخ الإشراق.

أضواء على ما تقدم

الجعل من مباحث الوجود؛ لأنه الإبداع الذي يصدر من الموجد والمبدع، وهو بسيط إن كان السؤال عن أصل تحقق الشيء، ومركب وهو ما أفاد ثبوت شيء لشيء من النعت للمنعوت والصفة للموصوف، ككون الإنسان كاتباً وضاحكاً.

وهنا يختلف مسلك المشائيين مع مسلك الإشراقيين؛ فإن المشائيين يذهبون إلى أن ما يتعلق به الجعل والإبداع هو الوجود، والماهية من اللوازم المتحدة معه بأشد أنحاء الاتحاد.

وأما مسلك الإشراقيين فيرون أن الجعل والإبداع من المبدأ الأعلى هو الماهية، والوجود أمر اعتباري، كما تقدم بيانه.

وهنا يشكل الإشراقيون على المشائيين؛ حيث إن كثيراً من المشائيين يرون أن الوجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها، وعليه فكيف يكون الوجود الواحد علة ومعلولاً، وما هذا إلّا تناقض؟!

ولكن على أضواء تلك المباحث تعرف عدم توجه الإشكال هنا؛ إذ هم بين قائل بوحدة الوجود، ولكن المراتب مختلفة،

فبمرتبة علة، وبمرتبة معلول.

وبين قائل منهم بتعدد الوجود والموجود، وعلى هذا الرأي لا يتوجه إشكال الإشراقيين بوضوح، ولا يرد أيضاً على المسلك المعروف منهم باختلاف مراتبه، وأنه بعين الوحدة كثرة.

الجعل شامل للوجود الذهني

قد تعرض الفلاسفة لمبحث الجعل، وهو إبداع الوجود قبل العدم، وإبداع الوجود شامل للوجود الخارجي، ولما توجده النفس من الصور الذهنية، فالجعل من المباحث العامة للوجود ومن شؤونه، وأن الجعل بناء على أصالة الوجود في منتهى الوضوح، فقد تعلق الجعل والإبداع من المبدع بإيجاد الشيء.

وأما بناء على أصالة الماهية فيجري النزاع أيضاً، وهو أن الجعل قد يتعلق من المبدع بثبوتها وعينيتها خارجاً.

فإن تعلق الجعل بنفس الماهية كان جعلاً بسيطاً، وإن تعلق باللوازم المفارقة وأنها عارضة على الماهية فقد تعلق الجعل بأمر تركيبي، نظير ما ذكرناه في الوجود من أن الجعل ما أفاد أصل الوجود، أو ما أفاد عرضاً في وجود لوجود آخر.

وما بيناه من تعلق الجعل بالماهية مع الإغماض عن البرهان القائم على عدم تعلق الجعل بها؛ لقصور ذاتها عن الجعل، سواء كان الجعل بسيطاً أو مركباً، وإلّا فالحقيقة والواقع أن بحث الجعل

لا يشمل جعل الماهية، لا في ذاتها ولا في عوارضها المفارقة إلّا على ما بيناه سابقاً من القائلين بأصالة الماهية، يريدون به أصالة الماهية الجزئية المساوقة للفرد، أو على تقرر الماهية وثبوتها خارجاً، بمعنى ترتيب آثارها ولوازمها وشؤونها بعد تعلق الوجود بها.

فالوجود اعتباري بالنظر إلى أنه إذا تلبست الماهية به كان المقصود ظهور آثار الماهية ولوازمها، وإن جاز أن كلامهم محمول على وجه آخر من أن الماهية لها ثبوت في نفس الأمر والواقع، وإن لم يكن لها عينية خارجية، ولكن بعد تعلق الوجود بها والجعل من الجاعل برزت بنفسها وتحققت عينيتها في الخارج، وعلى هذا فيتعلق الجعل بها.

وإجمالاً: أن النزاع يجري فيها، وأنه يتعلق الجعل بها كما يتعلق بالوجود لو أغمضنا عن البراهين التي قامت على عدم عينيتها وخارجيتها.

وأن البحث في الجعل من الأمور العامة المبحوث عنها في باب الوجود كما عرفت.

ويختلف هذا البحث عن بحث أصالة الوجود والماهية؛ فإن البحث هناك لعله يشمل حتى الواجب، بناء على أن الواجب ماهية غير متناهية، أو أن الواجب صرف الوجود كما هو التحقيق،

والبحث هنا لا يتعلق بالواجب؛ إذ لا يتعلق به جعل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وهذا البحث لا يلازم ذلك البحث من بعض الجهات؛ فإنه إذا ذهب الذاهب إلى صحة الترجيح من غير مرجح، وأن الشيء قد يوجد بالاتفاق والصدفة، وأن البحث هنا يشمل عنوان الاتصاف وذلك البحث السابق من أصالة الوجود والماهية لا يشمل عنوان الاتصاف، فالفوارق بين البحثين واضحة.

ولو تلازم البحثان فلا يتلازمان في عنوان الاتصاف المحرر هنا، ولا وجه لتحريره هنا وتقسيم الجعل إلى جعل بسيط ومركب مما يوجب الاختلاف هنا عن البحث عن أصالة الوجود أو الماهية.

إلفات نظر

قد استدل صدر المتألهين على عدم تعلق الجعل بالماهية: أنه لو تعلق الجعل بالماهية لزم عدم السنخية بين الواجب والممكن؛ إذ الواجب هو صرف الوجود، والمجعول هو الماهية، ولا سنخية بين الوجود والماهية، فلازم القول بصحة تعلق الجعل بالماهية هو عدم السنخية بين العلة والمعلول من الواجب والممكن.

وثانياً: عدم لزوم الربط بين العلة الفاعلية والجاعل وهو الله، وبين المجعول وهو الإمكان؛ إذ كل مجعول إذا تصورته جاء في الذهن ارتباطه بالجاعل، نظير ما إذا تصورت أمراً موجوداً فإنه يأتي في الذهن أن هذا الوجود مجعول لوجود آخر.

ومن الواضح أن لا ارتباط بين وجود الحق تعالى والماهيات.

وهذان الإشكالان أوردناهما عنه؛ لأهميتهما في النظر دون بقية الإشكالات التي أوردها في المشاعر على القول بجعل الماهية.

ومن أضواء المباحث السابقة يتضح لك جلياً: أن ما أورده صدر المتألهين من الإيرادات التي جاء بها على أصالة الماهية، أو

عدم تعلق الجعل بالماهية، أهمها في النظر هو أن الماهية قاصرة عن تعلق التقرر والخارجية، وقاصرة عن تعلق الجعل بها، وإلّا فأكثر أدلته هنا وما تعرض له في أصالة الماهية والوجود مبتنية على الجدل، أو على إلزام الخصم بما التزم به من أن الماهية على القول بتقررها غير قابلة للتشكيك، وأن الماهيات عند الإشراقيين متباينة.

ومن هنا تتوجه الإشكالات من القائلين بأصالة الوجود عليهم في كثير من الموارد، فلو التزم القائلون بأصالة الماهية بالتشكيك بالماهية كما هو رأي بعضهم، أو أنها ليست بمتباينة، بل هي قابلة لحمل بعضها على بعض، واتحاد بعضها مع البعض الآخر كالوجود، لما توجهت أكثر الإشكالات التي أوردها صدر المتألهين عليهم، فالإشكالات التي أوردها إما راجعة إلى عدم قابلية الماهية للجعل والتحقق، وإما إلزام بما ألزم الإشراقيون به أنفسهم.

وقد أوضح المتأخرون أن ذهاب الإشراقيين إلى أصالة الماهية من أوضح الأمور الباطلة، وسجلوا عليهم سجلات من الإشكالات.

ولكن بعد الإحاطة بما بيناه ليس الأمر كذلك، وليس بهذا الوضوح من البطلان، وإن كان مسلكهم غير تام عندنا، بل إن صدر المتألهين كما تشاهده من البرهانين اللذين تعرضنا لهما من لزوم

عدم السنخية بين العلة والمعلول، أو عدم حصول الارتباط بين العلة والمعلول كما يقتضيه الدليل الثاني، فقد أشرنا في أصالة الوجود أن ذلك إن تم ففي الأمور الطبيعية التي هي معدات وغير علل تامة.

وأما في الواجب فهو العلة التامة، فلا يقاس عالم القابليات والمعدات بعالم العلة من جميع الجهات.

وأن من شأن العلة التامة أن تؤثر في الموجودات في حالة أن لا يكون بينهما سنخية، وهذا هو مقتضى العلة التامة، وكمال الفاعل المختار.

وبكلمة موجزة: أنك إذا راجعت كلمات صدر المتألهين في مشاعره وأسفاره وإشكالاته على القائلين بأصالة الماهية وتعدد الوجود والموجود لا تجدها مبينة على قواعد فنية مؤكدة، بل هي في بعضها إلزامات بما ألزم الخصم به نفسه، وبعضها جدل صرف، وبعضها مبني على وحدة الوجود والموجود وبين الوحدة كثرة، وسيأتي منا توضيح ذلك في باب التوحيد أنه ليس كمثله شيء في الوجود والتأثير في حال عدم السنخية من كمال تمام العلة، والله الموفق للسداد.

إعادة المعدوم

وقعت محاكمة عظيمة بين الفلاسفة المتألهين والمتكلمين في تجويز إعادة المعدوم بعينه وشخصه بعد إعدامه وذهابه عن صفحة الوجود.

ذهب الفلاسفة القديم منهم والحديث إلى استحالة إعادة المعدوم، وعده صدر المتألهين من البديهيات الأولية والضروريات، وأن وضوح ذلك يغني عن إقامة البرهان والدليل.

وأما توضيح ما رآه فلاسفة الفن والبرهان أن الشيء الواحد ليس له إلاّ هوية واحدة ووجوداً واحداً فيتجلى الحق سبحانه في صورة واحدة، ولا يتجلى في صورة مرتين.

فوحدة الهوية عين وحدة الوجود؛ إذ كل تجل منه جديد، وكل يوم هو في شأن.

وأما إذا لاحظنا إسقاط الإضافات والقوابل والاستعدادات من الماهيات فالوجود واحد بسيط، وليس فيه حدوث وتجدد، ولا يجوز فيه العدم حتى يعاد مكرراً أو جديداً، بل إن أمعنت النظر في

كلمات العرفاء المتألهين وجدت لا تكرار في التجلي لشيء واحد جاء من ناحية الوجود والثبوت، فحيث لا تكرار في الوجود الواحد البسيط؛ إذ لو كان فيه تكرار لأوجب التحديد والتقييد، والوجود من حيث نفسه مجرد عن الإضافات من الماهيات من جوهر أو عرض على أنحائه من الكم والكيف، وإذ لا كم فلا كيف، ولا حدوث، ولا أجزاء مقدارية، ولا تغير، ولا تبديل.

وحيث تحقق أن ليس للشيء إلّا هوية واحدة، وعليه فليس له إلّا وجود واحد وعدم واحد، وليس الوجودان لذات واحدة وهوية واحدة، وليس لوجود عدمان لهوية واحدة، فإذا أعيد الشي الذي كان له هوية واحدة كان له وجود آخر، وهو خلف.

ثم إن من عبارة «لا تكرار في تجليه» هو النظر إلى التجلي بالوجود إلى مرتبة خاصة، ففي تلك المرتبة لا تجلي مرتين، وليست العبارة بقصد أن نفس الوجود والفيض الأقدس أنه لا يتكرر فيه، فإنه من الواضح جداً أن لا تكرار فيه، وأن لا تعدد يعتريه، وإنما محل البحث هو تعدد الوجود بمرتبته الخاصة، وهذه المرتبة قد يتوهم أنها متكررة بحسب الوجود، فيقال عند ذاك: لا تكرار في تجليه.

وثانياً: أنه لو جاز إعادة المعدوم ثانياً واستئنافه لزم جواز استئنافات عديدة غير متناهية، بلا فرق بين استئناف أول أو ثان أو

ثالث؛ لعدم وقوف الإعادة على جهة خاصة بعد فرض جواز الإعادة مطلقاً، وأنه لا مانع برهاناً من الإعادة بنحو لا يتناهي، على أن حيثية الابتداء تصير عين حيثية الإعادة، مع أنهما متنافيان، والعمدة في الاستدلال بمذاق العرفاء ما عرفت أن الشيء الواحد لا يكون له صورتان وتجليان ووجودان، وإلاّ لكان الواحد بما هو واحد متعدداً، واللازم باطل.

قد يتخطى إلى الذهن فيقال: إن إعادة المعدوم بعينه لا محالية فيه؛ حيث إنه يجوز أن يتصور للشيء أعدام عديدة، ولذا يقال: عدم زيد قبل وجوده، وعدمه بعد وجوده، بل يتصور العدم للشيء حتى في حال وجوده، ولذا إذا نظرت إلى ماهيات كل الطبايع الإمكانية والمفهومات العقلية لا تأبى مفاهيمها ومعانيها عن لحوق شيء إليها وإضافة العدم لها؛ وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع، فلا تأبى عن إضافتها إلى العدم ولو في زمان انصباغها بصفة الوجود وظهورها بنور الحق.

توضيح الدفع: أن العدم بما هو لا حقيقة له ولا هوية ولا يضاف إلى أي شيء، وإنما يحلل العقل في مقام تصوره سعة الوجود ونوره، فبنور الوجود يتصور أعداماً للشيء سابقة على وجوده ولاحقة لوجوده ومقارنة له، وإلّا فعدم الشيء ليس إلّا بديله الخاص، لا متقدماً عليه ولا متأخراً.

وأما نسبة العدم إلى الماهيات حين وجودها فبالنظر إلى ذواتها الإمكانية والماهيات الاعتبارية القابلة للوجود والعدم.

وأما بالنظر لنور الوجود وظهوره في مخلوقاته وتجلياته في مصنوعاته فلا يضاف إليها العدم، فإنها الواجبة، والوجوب فيها وإن كان وجوباً بالغير فإنه يمتنع مع العدم، والنقيض لا يقبل النقيض.

وبتعبير آخر: أن العدم ليس إلّا عدماً واحداً لا يتصف بالسبق على ذات، ولا بلحوقه على ذات الشيء، وإنما بقوة العقل وتوهمه إذا تصور الحادث الزماني يتصور له عدماً أزلياً ووجوداً ثانياً، ثم عدماً لاحقاً، نظير ما كان له طرفان ووسط، ولكن ذلك ليس على الحقيقة والواقع.

فاتضح أن ليس للشيء عدمان ليقاس عليه، ويقال: إنه إذن يجوز أن يكون للوجود الواحد وجودان.

كيف، وأن العدم على الشيء ثابت؟! أما في مرتبة وجوده في وعائه المختص به، فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة، أو زمان واحد بخصوصه، وأما في غير مرتبة وجوده ووعائه، ويستحيل أن يكون للشيء وجود إلّا في مرتبة وجوده وظرف فعليته، فإن لكل شيء نحواً خاصاً من الوجود مع لوازمه من الصفات والأمكنة والأزمنة والأمكنة اللائقة به غير المتعدية إلى غيرها من أسباب وشرائط.

وأما ما تسمعه أن ذوات الممكنات لا تأبى عن العدم ولو حين الوجود، فمعناه إذا نظر إلى نفس الماهية ولو في حال الوجود لا بالنظر إلى الوجود وتجليات الحق ومظاهر أسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا، فإن تجويز العدم بالنظر إلى الوجود من أغاليط الوهم.

وهذا الذي أوردناه فهو على مذاق العرفاء الشامخين، وإن كانت بعض الكلمات بمذاق المشائين وأهل الاستدلال كما هو مفاد الدليل الثاني، وإن كان في الأسفار نسبة جميع ذلك إلى العرفاء.

وأنت عند التأمل تعرف أن الغالب في الكلمات المسطورة أنسب بمذاق أهل الاستدلال والبرهان.

وأما بيان المسألة على مذاق المشائين وأهل الاستدلال، فاستدلوا بوجوه:

أولاً: محذور ملاك الدور.

وبيانه: أنه لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، فهو قبل نفسه بقبلية زمانية، والدور المصطلح من تقدم الشيء على نفسه بالذات لا ينطبق هنا؛ حيث ليس التقدم والتأخر بالنظر إلى الوجود نفسه، ولكن ملاك الدور جار هنا، وهو تقدم الشيء على نفسه بالعرض من حيث الزمان.

ولازم هذا الوجه أن الذات الواحدة والهوية الخاصة مع تعدد الوجود واضحة البطلان، وإن أمكن المناقشة في هذا الوجه؛ حيث إن الزمان كخط فرضي وهمي خيالي لا يترتب عليه تقدم ولا تأخر، وما لم يرجع التقدم والتأخر إلى ما بالذات فلا يتوجه الإشكال، إلّا إذا قلنا: إن سلسلة الوجود من الزمان والمكان وقابلية الموجود كلها دخيلة في قوام وجود الشيء، وأن الكون سلسلة بعضها يرتبط ببعض، لا أن مجرد الزمان كالظرف للمظروف.

ثانياً: أن إعادة المعدوم تستدعي إعادة أجزاء العلة التامة بجميع أجزائها واستعداداتها من متممات العلة، وفاعلية الفاعل، ومصححات المعلول، وقابلية المحل.

فإعادة الهوية الوجودية تستدعي إعادة الاستعدادات كلها من الأدوار الفلكية، والأوضاع الكوكبية بجميع لوازمها وتوابعها.

ولو عادت هذه الأمور برتبتها وجميع جهاتها من الزمن وأدوار الفلك وأوضاع سير الكواكب وكل ما سبق في النظام الكلي على الوجه الأكمل الأصلح التام بجميع اللوازم والتوابع حتى كونها ابتدائية لا مستأنفة، وهذا يستدعي الخلف الواضح، فالوجه فيما تقدم هو ملاك الدور، وهذا الوجه فيه الخلف، وهذا الوجه إن رجع إلى عنوان الابتداء والفطرة السليمة فإن الفطرة السليمة تكذب هذا الخيال.

ثالثاً: لو جازت إعادة المعدوم لجاز أن يوجد ما يماثله ابتداء في الماهية، وجميع العوارض الشخصية كلها؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز على حد سواء، وإذا أمكن صدور مماثل له من جميع الجهات ماهية وعوارضاً أوجب أن لا ميز بين الابتداء وبين المعاد؛ لأنه حسب الفرض اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض، فيجوز أن تقع أشياء لا بوصف أنها معادة ابتداء إلى غير النهاية، فإن اختصاص الشيء بأنه معاد، فإن كان نفس الذات التي في حال العدم رابطة بين الوجود السابق والوجود اللاحق، فإن المعدوم بما هو معدوم لا ذات له لتكون الذات هي الرابطة بين الوجودات الابتدائية والوجودات المستأنفة المعادة، وإن كان من حيث إن المعاد كان موجوداً أولاً قبل وجود المستأنف، فهذا عين محل الكلام، فإنه أي موجب أن تكون هذه النسبة للموجود الأول دون الثاني وسائر المستأنفات؟

رابعاً: أن لازم القول بإعادة المعدوم بعينه إعادة الزمان، سواء قلنا: إن الزمان من مشخصات الوجود، أم أنه مجرد ظرف للموجود، فإن وجود الشيء في الزمان المبتدأ كونه مبتدأ هو عين هويته وشخصه وذاته، وإذا فرضنا أنه معاد لا ينسلخ عن ذات نفسه وهويته فيكون الشيء معاداً حسب فرض المدعى مبتدأ بحسب الحقيقة والواقع، ولو لم يكن المفروض أنه هو هو وإنما هو غيره،

بل إن عدم الشيء نقيضه والوجود في زمان والعدم في زمان آخر فلا يكونان من باب النقيضين.

نظرة حول البحث

قد أورد صدر المتألهين على إعادة المعدوم: أن إعادة المعدوم لو تنزلنا وقلنا بها لزم كون سير الوجود على خلاف التكامل، وأن السير في الوجود في جميع الكائنات إنما هو على وجه التكامل لا على وجه النزول والهبوط، ولذا لا يمكن أن الإنسان بعد الموت أن يرجع إلى العالم المادي الدنيوي؛ لأنه خلاف تكامله وسيره إلى أوج الكمال، وأن لازم القول بجواز إعادة المعدوم على الفرض هو رجوع الشيء من الأوج إلى النقصان والكمال إلى الضعف.

هذا غاية ما أفاده بتوضيح منا.

ولكن عند التأمل تراه غير متوجه على الذاهبين بجواز إعادة المعدوم؛ لأنه على فرض صحة هذا الوجه وأنه يعاد من غير محذور كما فرضه، والإغماض عما تقدم من الإشكالات، فلا يوجب ما قاله صدر المتألهين على خلاف سير التكامل؛ لأن المفروض أنه إعادة الشيء بنفسه من غير تغيير ولا تبديل فلم يكن

هناك سير من الأكمل إلى الأضعف، ولا من أوج الكمال إلى النقصان؛ لأنه بعد فرض كونه هو هو من جميع الحيثيات والجهات فلم يكن هنا شيء آخر حتى يقال بتنزل الوجود الأكمل إلى الأضعف، والكامل إلى الناقص؛ حيث لا اثنينية ولا تعدد على الفرض، وأن المعاد هو عين ذلك الوجود السابق بجميع حيثياته على ما فرضه، وإن كان هذا الفرض في حد ذاته ضروري البطلان.

وإجمال البحث: أن لا تعدد في ظهورات الواجب وتجلياته، ولسنا بحاجة إلى الإشكال إلى إعادة المعدوم بإعادة دور الفلك زماناً أو مكاناً وتخلل العدم في الوجود الواحد، وإن كانت الإشكالات واردة.

بل إذا أمعنت بنظرة دقيقة وجدت العالم من أوله إلى آخره سلسلة واحدة، بحيث لو لم يوجد المتقدم لم يوجد المتأخر عند إمعان النظر، وإذا كان هذا شأن العالم وأنه بحكم الواحد حتى أن المتأخر له دخل في سبق المتقدم عليه ترى أن إعادة المعدوم من أوضح الأمور الباطلة.

فالعالم كله كجسم واحد وروح واحدة، ولذا جعلوا وحدة العالم دليلاً على وحدته تعالى.

وليلتفت نظر الباحث إلى أن إعادة المعدوم لا تختص على رأي أصالة الوجود، بل يجري الامتناع أيضاً على أصالة الماهية

بعين ما تقدم مما ذكرناه مفصلاً.

ويجري أيضاً في الوجود الذهني فإن الصورة الذهنية إذا توجهت إلى معلوم في الخارج ثم كرر المتفكر النظرة إلى الخارج بصورة ذهنية فليست الصورة الثانية عين الأولى بإعادة المعدوم، وإنما هي صورة أخرى للنفس قد جاءت مرة أخرى، لا أنها عين تلك الصورة الأولى، فامتناع إعادة المعدوم يجري على أصالة الوجود بناء على تعدد الوجود والموجود كما يراه كثير من المشائيين واخترناه سابقاً، ويجري على وحدة الوجود والموجود وأنه بعين الوحدة كثرة، ويجري على أصالة الماهية وفي الوجود الذهني، وأن تلك البراهين المتقدمة جارية في الجميع.

وأنت إذا تأملت هذه البراهين وأمعنت النظر فيها التي أقيمت على امتناع إعادة المعدوم، فإذا جردتها عما ذكرنا من البرهان السابق وهو أن الشيء الواحد ذو هوية واحدة، والهوية الواحدة لا يكون لها وجودان وتجليان، فإن الشيء بحدوده واستعداداته وخصوصياته وقابلياته له وجود واحد لا ظهورات متعددة؛ لأنه لا تعدد في الواحد، ولا تكرار في تجلياته سبحانه وتعالى.

وإذا أغمضنا النظر عن ذلك الدليل الذي لمسه الحكماء الإشراقيون واعتنقه الفلاسفة المتأخرون، ورجعنا إلى ما سطره المشائيون وجدتها غير كافية، ولا يثبت الامتناع بها؛ فإنه يمكننا أن

نلتزم بلوازمها بلا محذور بتعدد الهوية والوجود، فإن المحذور الحقيقي أن الوجود الواحد من حيث المعدات لا يقبل إلاّ وجوداً واحداً، فلكل هوية وجود واحد، لا وجودان، ولا تكرار، ولو تكرر أو تثنى لكان غير تلك الهوية وذلك الوجود الواحد الأول.

وأما المتكلمون فقد جوزوا إعادة المعدوم، واستدلوا على دعواهم بوجوه:

أحدها: أن القادر المطلق سبحانه له القدرة التامة والإيجاد الذي لا تحديد فيه ولا تقييد، ولا ريب أن هذا الدليل لا يفي بمقصودهم؛ حيث إنه لا إشكال في تمامية قدرته، وإنما الكلام في قابلية المقدور للإيجاد، فالامتناع ليس من ناحية قدرته تعالى، وإنما المحالية من ناحية المقدور.

ثانيها: لا دليل على الامتناع، فإنه لو امتنع لكان إما من ناحية ماهية الشيء، أو من ناحية لوازم الماهية، أو من ناحية عارض آخر مفارق للشيء، ومن الواضح أنه ليس بلازم لماهية الشيء؛ إذ الماهية من حيث هي قابلة للإيجاد، وكذلك أنه ليس بلازم دائماً غير مفارق، فيتعين الامتناع من ناحية لازم مفارق، واللازم المفارق إذا ارتفع فيصح الإيجاد، والموجد يرفع العارض، فيصح الإيجاد.

والجواب عن ذلك: أن المانع ليس من ناحية نفس الماهية ولوازمها المفارقة أو غير المفارقة، وأن الامتناع من ناحية نفس

الوجود لا من جهة الماهية أو لوازمها كما بيناه.

وأسباب توهم المتكلمين أنهم تخيلوا أنه لولا جواز إعادة المعدوم لأشكل إعادة الأجسام في الحشر والمعاد، وما علموا أن الأدلة السمعية واردة طبقاً للأدلة العقلية.

فقد ورد عن سيد البلغاء عليه السلام: «إنما خلقتم للبقاء لا للفناء»[١].

هذا كله في إعادة الجواهر.

وأما إعادة الأعراض فيظهر من الكثير من المتكلمين محالية إعادة الأعراض المعدومة؛ لأن العرض إذا أعيد لابد وأن يقوم بصفة ومعنى ليتميز عن العرض الابتدائي.

وإذا عرفت منا المحالية مطلقاً لا فرق في ذلك بين الجواهر والأعراض.

وذهب كثير منهم إلى محالية إعادة العرض الذي لا بقاء له دون غيره كالأصوات؛ حيث إنها زمانية وتنطبق على الزمان المعين، وإذا انقضى الزمن انقضى الزماني، فلا يعاد، بخلاف العرض القار الذي لا انطباق له على الزمان، ولا اختصاص له به.

١ـ غرر الحكم ودرر الكلم: ٢٧٢.

بيان وتوضيح

لايمكن أن يتكرر الوجود الشخصي؛ لأنه لا تكرار في تجليه، ولو تكثر الوجود الشخصي لكان الواحد بما هو واحد كثيراً.

ومن هنا يتّضح استحالة وجود مثلين متحدين من كل الجهات، وإلّا لما كانا من المثلين؛ لأن مقتضى المثلية تمايز كل واحد عن الآخر بالضرورة، واتحادهما من جميع الجهات يستدعي أن يكونا أمراً واحداً، ولازم ذلك اجتماع المثلين من غير فرق في الامتناع فيما تخلّل العدم بينهما أو لم يتخلل العدم، وفي زمان واحد أو زمانين.

وأما أنه يكفي في عنوان التعدد أن أحدهما مسبوق بالعدم، وهذا يكفي في التمييز بينهما، وأن كل واحد منهما عين الآخر.

فجوابه: أن العدم لا يوجب الامتياز، وإنما هو مجرد فرض عقلي؛ حيث إنه لا حقيقة للعدم، ولو كان له حقيقة ويقع به الامتياز لكانا من الوجودين لا الوجود الواحد.

وذهب الشيخ الرئيس في هذا الموضوع إلى ضرورة استحالة

المعدوم، وذكر تنبيهات تترتب على ضرورة استحالة وجود الشي بعد عدمه:

أولاً: أنه يستلزم بين الوجودين العدم، والمفروض أنهما وجود واحد، ولا عدم بينهما.

ثانياً: أن لازم الإعادة صحة وجوده ابتداء قبل أن يجري عليه العدم.

ثالثاً: أنه لو جاز ذلك لجاز تعدد وجوده إلى غير النهاية؛ لأن الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز على حد سواء، وهو من التناقض الواضح.

إشارة إلى ما سبق

الحمد لله كما هو أهله، وأفضل صلواته وتحياته على عباده الذين اصطفى محمد وآله الطاهرين المعصومين.

فقد تقدم منّا التعرض لمباحث الفلسفة، من تعريفها وموضوعها وغايتها، وأنها تساوق الوجود، وأنه لا تعريف للوجود إلّا تعريفاً لفظياً، وأن الأصالة للوجود والعينية له كما ذكرنا من البراهين، وقد أولنا البحث عن أصالة الماهية فراجع؛ لأن القول بأصالة الماهية بما هو محرر في كتب الفلسفة مما يتنافى مع عظم الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية ومكانتهم؛ لعدم البرهان لما ذهبوا إليه في أصالة الماهية، وأن الذهن ينتقل إلى بطلان هذا المسلك بأول نظرة بديهية.

ولذا وجهنا كلامهم في الاستدلال على مطلوبهم، وإن كنّا لا نرتضي مسلكهم.

وقد بيّنا في تلك المباحث أن الإيرادات التي أوردها صدر المتألهين في مشاعره وسائر كتبه، وتبعه الفيلسوف السبزواري، إنما

هي نقوض وإيرادات عليهم بما ألزم الكثير منهم نفسه بتلك اللوازم، وإلّا فبعضهم حيث جوز التشكيك في الماهيات والاتحاد فيها كالوجود، فلا ترد عليهم تلك النقوض، ولو التزم جل القائلين بأصالة الماهية ـ كما عبر به بعضهم من أن الماهية ذات تشكيك وليست مثار الكثرة ـ ارتفعت النقوض التي أوردها صدر المتألهين في أسفاره ومشاعره، وأصبحت المسألة لفظية وتشبه المسائل التي لا نزاع فيها معنوي.

وأن كثيراً من آراء فلاسفة اليونان لم تصل بأيدينا على الوجه الصحيح، ولا مقرونة بالاستدلال العقلي، بل كما بينا أن الذي جاء منهم لم يكن إلّا مباحث مقطعة، وكلمات تشبه الدعوى من غير برهان.

وأن الفلسفة اليونانية لم تقم على نحو البرهان والقواعد الفنية إلّا بما أحكمه ورتبه علماء الإسلام، كالمعلم الثاني الفارابي والشيخ الرئيس والمحقق الطوسي، وأكد ذلك وصير كلماتهم برهانية وفنية نابغة عصره صدر المتألهين.

وأنك إذا راجعت الفلسفة حتى في عصور المسلمين المتقدمة من عصر العباسيين لا تجدها على قواعد فنية وبراهين علمية، وليست علماً مستحكماً، والذي صيرها فناً وقواعد علمية على الوجه الأتم هو صدر المتألهين.

وأن علماء الفلسفة إذا جاؤوا إلى هذه المباحث أعقبوا مباحث الوجود بمباحث الماهيات، وأخروا بحث الوحدة والكثرة والحمل والهوهوية والتقابل والعلل والمعلولات عن مباحث الماهية، وحيث رأينا أن المناسب في ترتيب هذه المباحث هو تقدم جملة منها على مباحث الماهية؛ لأنها من شؤون الوجود وأطواره، وإن كان الكل من عوارض الوجود، ولكن البحث عن الوحدة والكثرة أشد ارتباطاً من الماهية وأقسامها؛ لأنها بحث عن الوجود وشؤونه.

الوحدة والكثرة

وفيها بحوث:

البحث الأول

أن الوحدة والكثرة والعلة والمعلول من البحوث الفلسفية المتعرضة لحقيقة الوجود ونفس ذاته، وأن بحث العلة والمعلول كما سيأتي من أهم المباحث الفلسفية؛ لتعرضها لإثبات الصانع سبحانه وتعالى.

فالوحدة والكثرة من المباحث اللاحقة لنفس الوجود، وأن المباحث المتقدمة من أصالة الوجود وأن الوجود وجود واجبي ووجود جوهري ونعتي ورابط[1] وأن الوجود على نحوين: عيني

١ـ مما بيناه يظهر لك أن ما اختاره في الشوارق وغيره أن بحث الوحدة من توابع الماهية، لاوجه له. (المؤلف ﷺ)

وله الآثار والمنافع والثمرات، وذهني وهو ليس كذلك، وإن كان له بعض الآثار كما تقدم بيانه.

وأن الجعل إنما يتعلق بالوجود دون الماهية على ما اخترناه سابقاً.

وأن الوجود حقيقة واحدة غايته أن حقيقة الواجب محض النور والثبوت وما عداه محض التعلق بذاته المقدسة، فالوجود واحد ولكن بعين الوحدة كثرة، كما اختاره صدر المتألهين والمتأخرون من الفلاسفة، أو أنه مشترك لفظي كما يراه القدماء من الفلاسفة، وجوزناه.

وأن من تمام العلة هو نفوذها في المعلولات مع عدم السنخية، وأن السنخية إنما تتم في عالم المادة والطبيعة دون عالم المجردات.

وأن الاستدلال بالسنخية، وأن الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد دون المتعدد، فيبتني على استكشاف استعداد الشيء؛ لأن ما عدا الواجب سبحانه وتعالى ليس إلّا مراتب الاستعداد في العلة والمعلول، وليس في الكون علة حقيقة إلّا ذات الواجب تعالى.

وهذا النزاع لا يوجب تكفيراً في العقائد بين الفلاسفة، وإنما الكل ينظر إلى عظمة الله ووحدته، وإنما يتنافى مع العقل والبرهان ما ذهب إليه السوفسطائية فأنكروا وجود كل شيء، حتى أن

بعضهم أنكر وجود نفسه.

وما يراه جهلة الصوفية على ما بيناه سابقاً، وأنه موجود وليس بعين الوحدة كثرة، وإنما هو وجود شخصي، ولكن تعتريه الألوان والأشكال، وإن كان يظهر من بعض كلماتهم أنه من قبيل الكلي الذي يتحقق بكل فرد ويتشكل بكل شكل، أو أن الواجب نظير النفس في سعتها، فالنفس مع وحدتها لها سعة وإطلاق، وقد تعرضنا لبطلان هذا الوجه سابقاً، وسيأتي بيانه تفصيلاً في باب التوحيد.

وأن مرجع جميع أنحاء الوحدة هو الاتحاد في الحقيقة والوجود حتى الحمل الأولي الذاتي؛ لأن الماهيات والمفاهيم وجودات خاصة علمية.

تعريف الوحدة والكثرة

إن مفهوم الوحدة من أول الأوليات، كمفهوم الوجود، وحيث إنها من أول الأوليات فلا يقع لها تعريف حقيقي، أو ماهوي؛ لانكشاف مفهومها ووضوحه، وسيأتي أن ما كان مفهومه من أول الأوليات في عالم الذهن والاعتبار فلا يتوجه على تعريفه الدور، أو التسلسل.

وأن الوحدة هي التي لا تنقسم من حيث إنها وحدة، والكثرة هي التي تنقسم من حيث إنها كثرة.

وقد أورد على هذا التعريف أنه يشتمل على تعريف الشيء بنفسه، أو الدور؛ فإن معنى الانقسام بمعنى الكثرة، وقد عرفت الكثرة بالمجتمعة من الوحدات، فهذا تعريف الكثرة باجتماع الوحدات، وهو نفس مفهوم الكثرة، وهو المأخوذ فيه جمع الوحدات الذي لا يفهم معناها إلّا بالكثرة، ولازم ذلك اجتماع التعريفين على الدور، أو تعريف الشيء بنفسه لأخذ مفهوم كل واحد منهما في مفهوم الآخر وحقيقته، وهذا التعريف وإن اشتمل

على تعريف الشيء بنفسه أو الدور كما ذكروه، إلّا أنه لا يتوجه عليه الدور؛ لأن مفهوم الوحدة من أول الأوليات، ولا يرد الدور أو تعريف الشيء بنفسه في المفاهيم التي هي من أول الأوليات كمفهوم الوجود والوجوب والإمكان ونحوها.

وثانياً: أنه تعريف لفظي وشرح لما اللفظية، فجاز هذا التعريف وأمثاله.

تفصيل وتوضيح

إن الوجود رفيق الوحدة، يدور الوجود حيثما دارت الوحدة عليه، فإذا قلت: واحداً ووحدة، قلت: إنه وجود وموجود، فهما المتصادقان خارجاً، المتغايران اعتباراً ومفهوماً.

فالوحدة والوجود يختلفان في عالم الحمل الأولي الذاتي، ويتحدان في عالم الحمل الشايع الصناعي، وهما أيضاً متصادقان حتى في مرحلة القوة والضعف فضلاً عن الفعلية، وإن ذهب بعض الفلاسفة إلى اتحاد الوجود والوحدة هوية بالحمل الأولي الذاتي وبالحمل الشايع الصناعي، ولكن من الواضح أنهما كما عرفت يتحدان مصداقاً لا مفهوماً، فإن مفهوم الوحدة غير مفهوم الوجود؛ إذ الملحوظ في عنوان الوجود هو التقرر والثبوت، وفي عنوان الوحدة هو عدم الكثرة والتعدد.

وعلى هذا فليس مفهوم أحدهما هو مفهوم الآخر، وإن كانا متحدين مصداقاً وخارجاً.

وكلما كان وجود الشيء أقوى كان وجوده ووحدانيته أتم؛

حيث إن الوجود إذا كان ضعيفاً اكتنفته الماهيات والحدود، وتكثرت فيه الظلمات والشرور، وكلما قوي وقرب إلى المبدأ الأعلى سبحانه وتعالى انعدمت فيه الماهيات، وذهبت منه الظلمات، وتوفر خيره، وقل شره، وقد تقدم محالية تعريف الوجود بتعريف ماهوي أو حقيقي، وبعين ذلك البحث جار في الوحدة، وأن الوحدة ليست من سنخ الماهيات، وإنما ينتزع عن الوحدة مفهوم اعتباري لا ماهية له من جنس أو فصل.

وأن مفهوم الوحدة من أول البديهيات، والبديهيات كلها ترجع إلى مفهوم الوجود والوحدة، كما بيناه سابقاً.

ثم اعلم أنه على ما جوزناه من تعدد الوجود والموجود يكون مفهوم الوجود مفهوماً عرضياً، كمفهوم عنوان الشي، وليس مفهوماً مطابقاً لحقيقة واحدة، وليس الوجود من قبيل الكلي المنطبق على أفراده، كما عرفت آنفاً، وقد يعبر عن الواحد بالكثير، فلا يكون الكثير مقابلاً له، وليس مفهوم الوحدة أمراً خارجياً، ولا شيئاً عينياً.

فإن المقصود من الوحدة هنا هو المفهوم التصوري الانتزاعي الذي يعرض حقيقة الوحدة الخارجية، نظير ما بيناه في الوجود من أن تصور الوجود بالموجودية ليس في الأعيان، وإنما هو في مقام التصور الذهني، وإلّا لاتصفت الوحدة بالوحدة، فيلزم من ذلك أن للوحدة وحدة، ولازم ذلك التسلسل.

ومن الواضح أن الوحدة التي بيناها عين ذات الوحدة خارجاً.

ومن أضواء تلك المباحث في الوجود تعرف ما تقدم من أن الوجود موجود بذاته، لا أنه متصف بالوجود ليلزم التسلسل، فالوحدة كذلك لأنها عين الوجود.

نظرة وبيان

إن ما بيناه من مفهوم الوحدة وتعريفها طبقاً لما حرره الفلاسفة في هذه المباحث، وإلّا فمن الواضح أن مفهوم الوحدة كالوجود من المفاهيم التي هي أول الأوليات، والمفهوم إذا كان أولياً فلا يصح برهاناً أن يقع له تعريف؛ لأنه غني عن التعريف، فكيف بما كان من أول الأوليات؟! فإنه من الواضح في بداهة العقل أن لا يقع له تعريف إلّا لفظياً وشرحاً اسمياً.

وأفاد صدر المتألهين في أسفاره: أن الوحدة تعرف في مقام الخيال بعدم الكثرة، والكثرة في مقام العقل بأنها غير واحدة[1].

وأنت إذا تأملت ما ذهب إليه لا تجده تعريفاً حقيقياً، ولا تعريفاً ماهوياً، وكيف تعرف الوحدة في عالم الخيال بما يكشف حقيقتها، أو تعرف الكثرة في مقام العقل؟! وما ذلك إلّا إشارة إلى المفهومين، وحكاية عن المدلولين، وليس هذا من التعاريف

١ـ أنظر: الحكمة المتعالية ٢ : ٨٢، فصل ١، في الواحد والكثير.

المصطلحة عنده، وما ذهب إليه ليس إلّا فراراً من الدور في نظره، أو من تعريف الشيء بنفسه، وهذا لا يصلح أن يكون تعريفاً لما اصطلح عليه الفلاسفة من التعريف الحقيقي أو الماهوي.

ومن أضواء تلك المباحث تعرف أيضاً أن كل ما كان من القضايا التصديقية ورجعت إلى أمور بديهية، أو أمور تصورية وقد رجعت إلى أمور بديهية، فلا يقع لها تعريف بالمعنى المصطلح؛ لأنها من أوضح الواضحات.

وثانياً: أن الوجود والوحدة وعنوان الفلسفة هي نفس العينية والخارجية ونفس الوجود الذي به يطرد العدم، والوجود بما هو لا ماهية له، ولا يعرف إلّا بالشهود كما عرفت، ولا شهود إلّا من الحق بمخلوقاته، وما عدا ذاته المقدسة ليس له إلّا تعريف الشيء بمفهومه الاعتباري، وكما لا يقام البرهان على نفس حقيقة الوجود لا يقام البرهان على الوحدة.

وكما ينقسم الوجود باعتبار مراتبه إلى مطلق ومقيد، فكذلك الوحدة، وكما أن عدم الوجود يأتي مطلقاً ومقيداً فكذلك عدم الوحدة يأتي ذهناً وخارجاً وعيناً وانتزاعاً، وأن الوحدة قد تغاير الوجود من حيث إن الوجود له كثرة ولو باعتبار مراتبه، وهذه الجهة غير معتبرة في عنوان الوحدة، وأن الوحدة أيضاً تغاير التشخص، كما يأتي بيانه في بحث الماهيات، وأن للوحدة

اعتبارين، فبأحد الاعتبارين لا تنقسم إلى الكثير ولا تنحل إليه، وباعتبار آخر تنقسم إلى الكثير، نظير الوجود باعتبار قابليته وفعليته، وبما أنه وجود لا يدخل في حقيقة القابلية والفعلية، ونظير ذلك الوجود الذهني والخارجي.

وأن تقرر الوجود وعينيته واضح عند ذوي العقول والذين يشهدون حقيقة الوجود، وليس ذلك إلّا لمن له إحاطة بالوجود لا مطلقاً، وليس المشاهد للموجودات إلّا الحق تعالى، حتى العقول وما دونها، ووحدة الحقيقة وهو الوجود لا ينافي تعدد المفهوم والماهيات باعتبار تعدد مراتب الوجود، وليس صدق الوحدة على الكثير صدقاً حقيقياً، وإنما تصدق عليه باعتبار وحدته، وأن الواحد الحق الذي لا يشوبه الترديد ولا الشك هو الأحق باسم الواحد والوحدة، وهو الحق تعالى؛ لأن الوحدة عين ذاته بكل معنى الكلمة، وأن شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه، وإن لم يخلُ موجود عن وحدة، حتى أن العشرة في عشريتها واحدة، فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل.

إلفات نظر

إنك إذا أردت تعريف الكثرة بالوحدة فهو تعريف عقلي، فتأخذ الوحدة أولية في التصور بذاتها، وإن عرفت الوحدة بالكثرة فهو تعريف إشارة وتنبيه.

ففي الأول تعريف لأمر خيالي، والثاني تنبيه على معنى عقلي، فهو وإن لم يستلزم الدور ولا تعريف الشيء بنفسه، كما أفاده في الأسفار، ولكن لا يجعل التعريف حقيقياً، وإذ لم يكن التعريف حقيقياً فهو شرح اللفظ دون شرح الاسم والماهية، فلا محذور حتى لو استلزم الدور أو التعريف للشيء بنفسه.

وأن عالم الخيال والعقل من إدراكات النفس، غايته أنه في المرتبة العليا يكون إدراكها عقلياً، وفي المرتبة السفلى خيالياً، والكل من مراتب إدراك النفس، وليس إدراكها مخصوصاً بعالم العقل والكليات كما قد يتوهم من كلمات بعضهم.

البحث الثاني
أقسام الوحدة والواحد

ينقسم الواحد إلى واحد حقيقي، وهو المتصف بعنوان الوحدة في نفسه وبلا واسطة في العروض، وكانت الوحدة عين حقيقته من دون أي حيثية كانت، لا حيثية تقييدية ولا تعليلية، وإلى واحد غير حقيقي، وهو ما اتصف بعنوان الوحدة ولكن مع الواسطة في العروض، وبحال متعلق أو بواسطة في الثبوت، والواحد الحقيقي ينقسم إلى ما هو موصوف بعنوان الوحدة كعنوان الواحد، وإلى نفس الوحدة العينية وصرف الحقيقة كواجب الوجود تعالى، وهذا الواحد وهو الله أحق بالوحدة والواحد من كل أحد؛ لأن اتصاف الواحد إنما كان من جهة الوحدة.

فإذاً، الوحدة أحق بالتسمية من كل ما اشتق منها، نظير قولك: الأبيض والبياض، فإن الأبيض يتصف لناحية البياض، فالبياض إذاً أحق بالبياضية من كل ما اتصف بالبياض، وأن الوحدة الحقيقية والوحدة الظلية يعبر العرفاء عنها في هذا البحث ببحث منازل

الولايات، ولا مشاحة في الاصطلاح وذلك عند توجه النفوس إلى الحق تعالى.

والوحدة الظلية عين الربط بالوحدة الحقة، لا أن لها وجوداً مرتبطاً بالواجب، فهي صرف الفناء والمعنى الحرفي بالقياس إلى ذات الحق التي هي ذات المعنى الاسمي.

وأن كل شيء ما لا يداخله غير ما كان من سنخ حقيقة ذلك الشيء كان واجداً لجميع كمالاته وشؤونه، وأن بعض الفلاسفة يرون أن الذات المقدسة هي بشرط لا، وأن اللا بشرط هي سعة نوره وتجلياته في أفعاله ومخلوقاته، وهذا لا يتنافى من رأي الكثير من الفلاسفة أنه لا بشرط؛ نظراً إلى سعة وجوده وعدم محدوديته لا بحد خارجي ولا عقلي، أو نظراً إلى فيضه الأقدس.

تقسيم آخر

إن الواحد والعنوان المشتق إما واحد بالخصوص وهو الواحد العددي، ويعبر عنه بالشخصي، وإما واحد بالعموم، وإذا أطلق الواحد بالعموم فيراد به سعة الوجود وإحاطته، وعدم ضعف الوجود.

والواحد بالعموم إما واحد مفهوماً، وإما واحد جنساً، أو واحد نوعاً، أو عرضاً على اختلاف الأعراض من كم وكيف ونسبة ووضع إلى غير ذلك، فالواحد الجنسي كالحيوان، والواحد النوعي كالإنسان، والواحد العرضي كالبياض، ووحدة الجنس تسمى في الاصطلاح الفلسفي بالمجانسة، ووحدة النوع بالمماثلة، ووحدة الكم تسمى تساوياً، ووحدة الكيف تسمى تشابهاً، ووحدة النسبة تناسباً، وفي الوضع توازياً، وهذه التسميات مختلفة بحسب المقولات لمناسبة في التسمية بنظر الفلاسفة.

والكثرة في جميع ذلك على خلاف الوحدة.

ثم إن غير مفهوم الوحدة إما وضعي أو مفارق، والمفارق إما

مفارق محض وإما متعلق بالجسم.

وأما المنقسم فإما بالذات، وإما بالعرض، وأن الشيء الكثير إذا كان له وحدة من جهة، فجهة وحدته غير جهة كثرته؛ لاستحالة أن يكون الشيء الواحد كثيراً من جهة وحدته.

وجهة الوحدة إما مقومة أو عارضة، والمقومة والعارضة مثالها واضح في الأنواع والعوارض، وأما غير المقومة فكما في الملك والنفس، فإن جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة لنسبتين المحكوم عليها بالاتحاد بل للنفس والملك، وأن الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء، وهو قابل للقسمة إلى أجزاء متشاركة في الحد، ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك، فهو أحق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه، كالمتصلات العنصرية أجساماً أو مقاديراً، وأن الأجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة إليها.

أضواء على تلك المباحث

الوحدة تعتبر وحدة حقة وهي ذات الحق تعالى، ووحدة غير حقة وهي الوحدة بالمعنى الأعم التي هي الوحدة الظلية كما عرفت.

وتنقسم إلى الواحد بالخصوص والواحد بالعموم، ويسمى الأول واحد بالعدد وهو الذي ينشأ منه تكرر العدد، وأما الثاني فيكون نظير النوع الواحد والجنس الواحد.

وأما الواحد بالخصوص فهو على نحوين: الأول ما صح انقسامه، والثاني ما لا يصح انقسامه.

ثم إن الواحد له اعتبار آخر:

أحدهما: أن يكون له تعلق بالمادة كالنفس.

والثاني: ما لا تعلق له بالمادة كالعقل؛ حيث لا تعلق له بالمادة، وكل واحد يقبل الانقسام فهو على أنحاء:

الأول: أن يقبله بالذات نظير المقدار الواحد.

والثاني: أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعي الواحد إذا كان

من جهة مقداره.

وأما الواحد بالعموم وليس المقصود به هنا إلاّ سعة المفهوم دون سعة الوجود فإنه يقع نوعياً كالإنسان، وجنسياً كالحيوان، وعرضياً كالماشي.

وأن العقل حيث إنه من العوالم المجردة فهو أقرب إلى حقيقة الوحدة دون غيره من عالم المادة، وعلى عكس ذلك الخيال فإنه لما كان من عالم الحس فالكثرة في عالمه أوضح.

واعلم أن غرض صدر المتألهين وغيره من الفلاسفة المحققين أن الكثرة في الخيال والوحدة في العقل، وليس غرضهم إلّا أن الكل من مدركات العقل والنفس، غايته أن الإدراك للنفس في مقام تنزله كثرة، وفي مقام ارتفاعه عقل، وأن الوحدة هي العلة في الكثرة، وأن للكثرة معنى انتزاعي وحداني، وكذلك عنوان الوحدة، فهما من مدركات العقل، إلّا أن أحدهما في مقام تنزل النفس، والآخر وهو الوحدة في مقام ارتفاع النفس، لا أن إدراك النفس في مقام العقل، ولا إدراك لها في مقام الحس.

إطلاق الوحدة وسعتها

إن للوحدة سعة وإطلاقاً، ويراد بسعة الوحدة هي سعة الوجود على اختلاف مراتب الوجود، من وجود الحق ووجود الممكنات، وأن لحوق الماهيات بالوجود مما يوجب الإبهام، وأن سعة الوجود مما توجب النورية والوضوح.

ولكن عند التأمل في كلمات بعض الفلاسفة[١] يظهر أن المفهوم والماهية وإن كانت مبهمة ولا سعة فيها إلّا أنه لما كانت الماهية تنطبق وتتحد مع الوجود فقد أشرق عليها نور الوجود، فلها بهذا الاعتبار سعة ونورانية وتحقق، وإن كان باعتبار نفسها إبهام وظلمة وشرور، وهذا المعنى في غاية البعد؛ إذ في الحقيقة ليست الماهية متصفة بالسعة والقوة، وإنما تتصف بذلك تبعاً وعرضاً للوجود لا لنفسها، فهي لم تخرج عن عالمها من الإبهام والتعدد، ولا من لوازمها من الشرور والأعدام، وهذا الاتصاف من القوة

١ـ الفيلسوف الاشتياني. (المؤلف ﷺ)

والتحقق والنورانية هو للوجود لا غير، فهي تتصف تبعاً بصفات الوجود، واضمحلت ذاتها بذات الوجود وعين الثبوت، ولما اضمحلت في ذات الوحدة كانت نورانيتها تبعية، وسعتها ظلية.

إشراق وتجل

ليس لله سبحانه وتعالى وحدة عددية، وهي التي في قبال ثاني وثالث[١]، وإنما له وحدانية العدد، كما ورد عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «لك يا إلهي وحدانية العدد»[٢].

ثم إن إيجاد شيئين وجعل الذاتين ذاتاً واحدة محال، وإلّا

١ـ في الخصال والتوحيد والمعاني عن شريح بن هاني، قال: إن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أتقول إن الله واحد؟ قال: فحمل الناس عليه؛ فقالوا: يا أعرابي أما ترى ما في أمير المؤمنين من تقسم القلب؟! فقال أمير المؤمنين عليه السلام: دعوه، فإن الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم، ثم قال عليه السلام: يا أعرابي إن القول في أن الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله تعالى، ووجهان يثبتان فيه، فأما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل: واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا لايجوز؛ لأن ما لا ثاني له لايدخل في باب الأعداد، أما ترى أنه كفر من قال: إنه ثالث ثلاثة؟ وقول القائل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لايجوز؛ لأنه تشبيه، وجل ربنا وتعالى عن ذلك، وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: إنه عزوجل أحدي المعنى، يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا. (الخصال ١ : ٢، ح١ ؛ التوحيد: ٨٣ ، ح٣ ؛ معاني الأخبار: ٥ ، ح ٢)

٢ـ الصحيفة السجادية: ١٣٤ ، دعاء (٢٨).

للزم اتحاد الهويتين، وجعل الوجودين وجوداً واحداً، فيصير الاثنان واحداً، وهو محال.

وما تراه بين أرباب العلم والفلسفة من الفناء في ذات الحق سبحانه وتعالى والاتصال بمبدأ المبادي ونور الأنوار ليس معناه وحدة الاثنين أو اثنينية الواحد، والأولى بقدسه هو الفناء في كبريائه وعظيم جبروته، وأن النفوس الطاهرة والذوات الزكية ترفع إنية الشخص ويرى نفسه غافلاً عنها، ولا يرى نفسه إلّا محاطاً بجميع الوجوه من نظر وفكر وفيض وبسط بقدسه تعالى، وذلك لا يحصل إلّا بعد تخلية ذاته عن الرذائل النفسية والأمراض القلبية، والتحلية بالفضائل، حتى يصير نور الله وفضله، فتفنى ذاته في ذاته، وصفاته في صفاته، وفعله في فعله، ويتخلق بأخلاق الله سبحانه وتعالى.

البحث الثالث
في سعة الوحدة والماهية

إن للمفهوم إبهاماً من حيث هو، وسعة من حيث عمومه، ولكن حيث إن المفاهيم عند التأمل هي تلك الحدود القائمة بنور الوجود وحيثياته، فالمفاهيم والماهيات آية السعة والإحاطة من حيث الوجود لا من حيث نفسها، وعند ذلك فيكون المفهوم المشير إلى الماهية للدلالة على سعة الوجود، وفي الحقيقة أن السعة والإطلاق للوجود، وإنما تتصف الماهية في السعة تبعاً لسعة الوجود وإطلاقه، وسعة الوجود بهذا اللحاظ لا بلحاظ نفس المفهوم وذاته.

وأن الأعم أعرف؛ لأنه متقدم في الوجود الذهني والخارجي على ذات الأخص، ولكن بشرط أن يكون الأعم جزء من الأخص كالجسم بالقياس إلى الحيوان، وأن المتيقن وهو الأخص مسبوق باللامتيقن وهو الأعم، فهو متقدم بالطبع على الأخص.

وأن المفاهيم العامة عند تحقق الكثرة هي نزول من ذلك

الإطلاق إلى التعدد، وأن الكثرة موطن تكثر الواحد، وقد ذكر الفلاسفة على عكس ذلك أن العقل موطن توحيد الكثير.

وأن حقيقة الوحدة التي لا تعتريها جهة تقييد ولا تعليل وبها تقوم كل وحدة هي الوحدة الحقة، والوجود الذي لا يمازجه حد ولا ماهية، وهو ذاته المقدسة.

وقد تطلق الوحدة الحقة على غير ذاته تعالى في مصطلح الفلاسفة، وإطلاق الوحدة على غيره تعالى على نحو الظل والفناء في ذاته المقدسة، وقد مثل الفلاسفة للوحدة الحقة الظلية التامة بوجود العقول بناء على أنها ليس لها ماهية، وأنها أظلال صرفة لوجود الحق سبحانه، والمراد من الواحد بالعموم في إطلاقات عباراتهم ما كان موضوع الوحدة ومعروضها فيه أمراً عاماً واحداً، وهذا لا يصدق على مبدأ الأعداد.

البحث الرابع
العام أعرف من الخاص

إن الأعم أعرف من الأخص إذا كان العام جزء من الخاص؛ لأنه متقدم على الخاص بالوجود الخارجي والذهني كما عرفت، وأن المصداق الحقيقي لكل مفهوم ما لا يحتاج في اتصافه به إلى حيثية تقييدية ولا تعليلية، ولا أي حيثية كانت، حتى لو عبر عنها بالحيثية الإطلاقية، وإلّا لما كان الشيء هو هو، ولابد من نفي أي اعتبار في حقيقة الشيء.

وأعلى مراتب الوجود الظلي للحق تعالى هي العقول عند الإشراقيين، والرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام والأنبياء المرسلين عليهم السلام عند أهل الشرائع والتوحيد الحقيقي.

وأما الوحدة بالعموم فيراد بها ما كان ينحل إلى ذات وصفة في مقام التحليل العقلي مع الإحاطة وجوداً، وأن إحاطة الوحدة الحقة بالكثرات ليست من سنخ إحاطة سائر أقسام الواحد بالعموم، وأن المراد بالعموم في كلمات الفلاسفة ما كان موضوع الوحدة

فيه المعنى العام.

وأما وحدة الأعداد من حيث نفسها ليست كذلك، وأن المعدود من أقسام الواحد بالخصوص هو مفهوم الواحد، دون مفهوم الوحدة، وأن مرجع جميع أنحاء الوحدة هو الاتحاد في الوجود، والاتحاد يشمل حتى صورة الحمل الأولي الذاتي، فضلاً عن الشايع الصناعي؛ لأن الماهيات والمفاهيم متعددة متكثرة من حيث المفهوم ومتحدة بالوجود الذهني.

البحث الخامس
أضواء على عنوان الواحد

إن تفصيل العدد هو مراتب الواحد، وذلك مثال لإظهار الموجودات من وجود الحق ونعوته الجمالية والكمالية، وإذا عبرنا عن الواحد بنصف الاثنين وثلث الثلاثة وهكذا هو مثال للنسب والإضافات اللازمة للحق تعالى بالقياس إلى الموجودات والممكنات، وأن ظهور العدد في المعدودات هو مثال لظهور الموجودات الإمكانية بالماهيات، وأن المعدودات بعضها في الحس وبعضها في العقل.

وأن من غرائب هذا البحث أن العدد مع تباينه مع الوحدة، وأن كل مرتبة من الأعداد حقيقة بنفسها، وتوصف بخواص لا تحقق في غيرها، وأنك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في المرتبة الأخرى، وأنه يصح لك أن تقول: إن الواحد ليس من الأعداد مع أنه نفس العدد وعينه؛ حيث إنه بتكرره تتحقق الأعداد، ويلزم العدد في كل مرتبة لوازم خاصة، ويصح لك

أن تقول: إن كل مرتبة من مراتب العدد أنها مجموع الآحاد.

وأيضاً لك القول بأنها ليست مجموع الآحاد؛ لأن كل مرتبة تكون حقيقة مستقلة، لا ترتبط بالمرتبة الأخرى، ولا توجد خواصها بالمرتبة الأخرى، فيتعين أن يكون لها وراء ذلك أمر آخر، وفي الحقيقة أنه ما تزال تثبت عين ما تنفي، وتنفي عين ما تثبت.

وهذا في نظر العرفاء نظير الواجب بالنظر إلى الممكنات، فهي وإن كانت موجودات إلّا أنها قاصرة الذات عن كماله وقدسه، وإنما هي لمعات نوره.

إكمال ودفع شبهة

عنون الفلاسفة هذا البحث ببعض أحكام الوحدة، وهي أنه ربما يختلج في الذهن أن الوحدة هي عدد، ومن الواضحات فساده؛ فإن العدد كم يقبل الانقسام، والوحدة لا تقبل الانقسام، وإن سمعت أنها من العدد فهو كلام شعري ونزاع لفظي، وإن رجع البحث إلى أن الوحدة تدخل تحت العدد فبديهي أن لا يمكن تقومه بالوحدة.

ألا ترى أن العشرة مثلاً تتقوم بالوحدات، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجح، فإن تقومها بخمسة وخمسة ليس بأولى من تقومها بسبعة وثلاث، وثمانية واثنين وهكذا في كل عدد يفرض، فالوحدة المتكثرة في كل عدد هي مقومة العدد إلى اللانهاية، فكلما زدت عدداً، أو فرضت فوقه مرتبة أخرى كان لكل مرتبة لوازم لا تكون للمرتبة الأخرى، كمراتب الوجود بحسب قربها وبعدها من نور الحق سبحانه، وتلزم تلك المرتبة لوازم وآثار، وما أشبه المقام من الوحدة العددية بمقام الواجب سبحانه وتعالى وسائر الأعداد بسائر

الممكنات، فيلزم الأعداد لوازم من جذر وتكعب ونطق وصمم وتوافق وتباين، إلى غير ذلك من اللوازم في الأعداد على ما قربه علماء الحساب.

فكذلك هنا تلزم مراتب الوحدات الإمكانية لوازم وماهيات لا تختلف ولا تتبدل؛ لأن الذاتي لا يتغير؛ حيث إن مراتب الوجود وحدوده ليست تحت الجعل، وإنما هي تابعة للوجود، كما أن الأعداد بعين اتفاقها اختلافها، كالوجود بعين اتفاقه اختلافه، وأن الواحد والكثير شأنهما التشكيك دون التقابل، والتقابل شأنه المغايرة التامة، وهذا لا يحصل في الواحد والكثير.

البحث السادس
أضواء على بحوث الوحدة

إن الوحدة تطلق بوجه الاشتراك على وجهين:

أما الوجه الأول: فالوحدة بالمعنى الانتزاعي المصدري، وهو أمر عقلي لا تحقق له في الخارج.

الوجه الثاني: ما كان واحداً بالذات، ومن الواضح أن الوحدة الانتزاعية هي ظل للوحدة الحقيقية، كما صرح به صدر المتألهين في أسفاره[1]، وأن وحدة الحق تعالى وجميع الموجودات وحدتها وحدة حقيقية، والموجودات لها وحدة ظلية لذات الحق تعالى.

ومن أضواء ما تقدم تعرف أن الوحدة الحقيقية الأصلية هي وحدة الحق؛ حيث إنه وجود لا تركيب فيه، لا خارجاً ولا عقلاً، وما عداه ذات تتصف بالوحدة والتركيب عقلاً، وأن ما عدا الحق واحد بالعموم وواحد بالخصوص.

١ـ أنظر: الحكمة المتعالية ٢ : ٨٨، تحت عنوان: وهم وتنبيه.

وأما الوحدة الخاصة فيعبر عنها عندهم بالوحدة العددية، ووحدة العموم على نحوين، وهي إما بحسب الوجود والمصداق، وذلك نظير الوجود لا بشرط وهو المنبسط على الموجودات، الثاني ماكان له مفهوم الوحدة، نظير الوحدة الجنسية والنوعية والعرضية.

إما الواحد العددي، فهو غير منقسم، وأما الوحدة بالخصوص فليست هي بمنقسمة، وهي على قسمين: إما وضعي، وإما مفارق، وهو ما لم يزد على مفهوم عدم الانقسام شيئاً، بأن يكون وصفاً، نظير النفوس والعقول.

وأما الوحدة المنقسمة، أعني الواحد بالخصوص، وهو على نحوين: ماينقسم بالذات، وما ينقسم بالعرض.

ومن الواضح أن الأجسام الطبيعية تنقسم بالعرض، وهو تابع للمقدار، وأن المقدار ينقسم إلى أجزاء غير متناهية.

وأما أقسام الواحد غير الحقيقي، وهو واحد بالنوع، أو بالجنس، أو بالمقولات الأخر من الكم والكيف وغيرهما، وهذه الوحدة إنما تكون بالواسطة، لا الواحد باعتبار نفسه، وعند الحقيقة أن هذه الأقسام اعتبرها الفلاسفة في الوحدة لمناسبات عندهم.

لا تقابل بين الواحد والكثير

ذهب بعض القدماء من الفلاسفة إلى أن التقابل بين الواحد والكثير من التضايف، وذهب بعضهم إلى التضاد.

والتحقيق أن لا تقابل مطلقاً بين الواحد والكثير، ولا يمكن انطباق التقابل بينهما، لا بالذات، ولا بالعرض؛ لأن حقيقة التقابل بين الشيئين هو ما كان بينهما غيرية ذاتية بالحمل الشايع الصناعي، ولابد أن يكون التدافع بينهما ذاتاً.

ومن الواضح أنه على هذا البيان لا يقعان من التقابل مطلقاً؛ لأن الواحد والكثير ينقسم إليهما الموجود من حيث هو موجود، والوحدة تساوق الوجود وعينه، وأن مرجع الخلاف بينهما يؤول إلى جهة الاتحاد، وهذا عين التشكيك في الوجود.

وينقسم باعتبار مراتب تشكيكه إلى الواحد والكثير، وينقسم إلى القوة والفعلية.

وأن التقابل بأقسامه لا ينطبق على الواحد والكثير؛ لأن تقابل النقيضين والعدم والملكة هو أن أحد المتقابلين عدم للآخر

والواحد والكثير من الوجودين، ولا يعتبر فيهما العدم حتى يكونا من باب العدم والملكة، أو السلب والإيجاب، وليسا أيضاً من المتضايفين؛ لأن المتضايفين متكافئان بالقوة والفعلية، والواحد والكثير ليسا كذلك، وليسا أيضاً من المتضادين؛ لأنهما ما كان بينهما غاية الخلاف، والواحد والكثير ليسا من هذا القبيل.

إشراق فلسفي

إن تفصيل العدد لمراتب الواحد مثال لتجلي الواجب في الموجودات لوجود الحق ونعوته، وأن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، وهو المثال للنسب والإضافات اللازمة للواجب تعالى بالقياس إلى الممكنات والإضافة إليها، وأن ظهور العدد بالمعدودات مهما بلغت وتعددت هي المثال لظهور تجلي الموجودات الإمكانية بالماهيات والطبائع.

وأن من طلب الحكمة وتمامية التجلي أن العدد وإن تباين بعضه مع بعض وكان مبايناً للوحدة، وأن كل مرتبة منه ومرحلة حقيقة بنفسها غير داخلة تحت حقيقة أخرى، وكل مرتبة ومرحلة موصوفة لا توصف بغيرها، وإذا فحصت في حال الواحد ومراتبه المختلفة لا ترى فيها غير معنى الوحدة.

ومن غرائب هذا البحث أنك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرى، ولما كان الواحد ليس بعدد باتفاق علماء الحساب، وأن العدد ليس بواحد؛ حيث إنه يقابله

وينافيه، ومع ذلك فإنه عين الواحد الذي من حالاته أن يتكرر، والواحد هو عين العدد الذي حصل بتكرره وتعدده، فجاز لك أن تذهب لكل مرتبة أنها مجموع الآحاد، ولك أن تذهب إلى أنها ليست مجموع الآحاد؛ لأنها متصفة بخواص ولوازم لا تحصل في غيرها.

ومجموع الآحاد جنس لكل مرتبة، وأن كل مرتبة إذا لاحظتها تجدها نوعاً برأسها، وعليه فلابد لها من شيء آخر غير جميع الآحاد، وليس فيها شيء غير جميع الآحاد، فلا تزال تنفي عين ما تثبت، وتثبت عين ما تنفي.

قال العرفاء في هذا المقام: إن الحق المنزه عن نقائص كل حادث، بل حتى عن تكامل الأكوان وكمالاتها، هو الخلق المشبه به تعالى، وإن كان قد تميز الخلق بإمكانه ونقصه عن الحق والحق بوجوبه وشرفه إلّا أن لا تجلي للممكنات إلّا بظهوره.

واعلم أن مثال الواحد المحض هو مثال ذات الأحدية سبحانه وتعالى، وهو المبدأ لكل موجود وكائن، وأن الواحد بما هو واحد ليس عدداً يعد كما عرفت.

وأن من الواضح أن كل كم قابل للقسمة، وليس الواحد بما هو واحد قابل للقسمة، وإنما الواحد مبدأ يقوم العدد وتنشأ منه الأعداد، وأن الواحد إذا ضم إلى نظيره تكون له مراتب غير

متناهية، وبعين تلك المراتب المختلفة هو اتحادها بما اختلفت فيه، نظير الوجود فإنه بعين اختلافه في المراتب اتحاده في الوجود.

وخلاصة ما تقدم: أن الوحدة هي عين الوجود ولا تختلف عنه إلّا من بعض الجهات، وأن كل تقسيم تعرضنا له في مباحث الوجود من النفسي والغيري والرابط والوجود الخارجي والذهني وسعة الوجود وإبهام الماهية وعدم تعلق الجعل بالماهية جار كل ذلك في الوحدة.

ومن أضواء ما تقدم من المباحث تعرف أن لا وجه لعد الوحدة من شؤون الماهية، وأنها من توابع مباحث الماهيات، فإن ذلك بعيد عن مقتضى الصناعة.

ولعل كثيراً من أرباب الفلسفة جعلوا الوحدة من توابع بحث الماهية؛ جرياً لمسلك بعض القدماء من تبعية مباحث الوحدة لمباحث الماهية.

الحمل

الحمل والهوهوية في الاستعمال يطابق أحدهما مفهوم الآخر، ففي كل مقام صح الحمل صح أن يقال: هو هو، وإن كان في الغالب في الاستعمالات وهو القريب إلى الأذهان أن الحمل أعم من الهوهوية، وإن كان يظهر من بعضهم أن الحمل والهوهوية متساوقان عرفاً، ولكن الأعمية في الحمل أقرب من الهوهوية بالذهن في الاستعمالات العرفية.

وينقسم الحمل إلى أولي ذاتي، وحمل شايع صناعي، وإلى حمل اشتقاقي.

فالحمل الأولي وهو الحمل الأولي الذاتي: هو اتحاد الشيئين ذاتاً وماهية ومفهوماً.

ولابد في كل حمل أن يكون بين الشيئين اتحاد من جهة، وإلّا لكان من حمل المباين على المباين، واختلاف من جهة، وإلّا لكان من حمل الشيء على نفسه، ويصير الشيء من قبيل تحصيل الحاصل كقولك: الإنسان بشر، والإنسان إنسان، فوجب أن يكون

بين الشيئين اتحاد واختلاف بالإجمال والتفصيل في الحمل الأولي الذاتي، واتحاد في الوجود في الحمل الشايع الصناعي كاختلاف الحد والمحدود، نظير قولك: الإنسان حيوان ناطق.

ويراد باختلاف المفهوم المعبر عنه بالاعتباري ليس مجرد فرض واعتبار بلا واقعية، وأنه ليس من باب الفرض بلا حقيقة ولا واقع، فالمراد هو الاعتبار على طبق الواقع، نظير اختلاف الحد والمحدود، فإن الحد والمحدود وإن اختلفا ذاتاً إلّا أن الحد هو مقام التفصيل والفتق، ومقام المحدود مقام الجمع والرتق، فالحد عين التفصيل والبيان لما جمعه المحدود، والمحدود إجمال ذلك التفصيل، فهو جمع المحدود واتصاله، فالذات في الموضوع والمحمول تختلف بالإجمال والتفصيل، وذلك في الحمل الأولي الذاتي.

وتوضيح المقام: أن جهة الاتحاد هو الهوهوية، وقد تكون في الطرفين، وقد تكون في أحدهما، وقد تكون جهة الاتحاد خارجة عن الموضوع والمحمول وهي بالعرض.

مثال ذلك: تارة تقول: الإنسان ناطق، وأخرى تقول: الإنسان ضاحك أو كاتب، وثالثة تقول: الكاتب ضاحك، ففي المثال الأول الوجود منسوب لكل منهما بالذات، وفي المثال الثاني لأحدهما بالذات، وللآخر بالعرض، وفي المثال الثالث لكل منهما بالعرض.

ومن هنا يتضح لك: أن الحمل ذاتي، وحمل أولي كالإنسان حيوان ناطق.

وثانياً: هو الحمل المتعارف والشايع في الصناعة.

وأما الحمل الاشتقاقي فهو حمل المبادي على موضوعاتها، كزيد ذو بياض، وهذا يقابل الحمل المتواطي.

أما حمل المشتق بعنوانه فهو حمل متواطئ لا حمل اشتقاق عند أرباب المعقول؛ لا تحادهما وجوداً، ولا يحتاج في مقام الحمل إلى توسيط، كما في حمل الاشتقاقي، وإن ظهر من بعض كلماتهم أن الحمل الاشتقاقي يشمل قولنا: الإنسان ناطق أو عادل.

ولكن من الواضح أن هذا الحمل من أقسام الحمل غير الاشتقاقي، وأن الحمل الاشتقاقي لا يشمله، فهو من باب المتواطي، لا من باب الحمل الاشتقاقي.

ويعبر علماء الأدب بحمل المبدأ على موضوعه، كزيد عدل، ويرونه من الحمل، من غير حاجة إلى توسيط ذو، ويعدون ذلك من المبالغات، ولكن حيث إن أرباب الفلسفة عندهم أن المبدأ هو بشرط لا فلا يصح الحمل عندهم إلّا بتوسيط ذو، فزيد ذو عدل، والبرهان يقتضي ما ذكره الفلاسفة؛ إذ لا يصح حمل محمول مقيد بشرط لا على موضوعه، وهو حمل غير متواطئ، وإن كان في كلمات المعلم الثاني في صفات الواجب، قال: إن الله كله علم

وقدرة وإرادة، وهذا مما يقتضي صحة حمل المبادي على الذات إذا كان المبدأ عين الذات، كما في الواجب وصفاته؛ لأنه تعالى ليس من باب أن الله ذو قدرة وعلم وصفة وموصوف، بل ذاته عين العلم والقدرة، وإن صح حمل مفهوم العالم عليه باعتبار اتحاد العلم مع ذاته، وانتزاع عنوان العالمية في مفاد هذا الحمل.

وإجمالاً: أن المتداول في كلماتهم وإن كان يعطي عدم صحة حمل المبادي على الموضوعات، ولكن ذلك ليس في كل حمل، بل يصح في بعض الموارد، كما في الواجب وصفاته، وكما يراه علماء الأدب من حمل المبدأ على الذات مبالغة لا مانع منه عند التأمل ودقة النظر، وليس ذلك من الحمل الباطل، بل حمل صحيح ولكن يراد به الاتحاد، وعنوان لا بشرط دون لحاظ بشرط لا، وبذلك الاعتبار وهو اللا بشرط يصح الحمل فيما اتحدت الذات مع المبدأ، نظير الواجب تعالى، أو على وجه المبالغة، فكان المحمول عين الموضوع ومتحداً معه.

وعلى هذا فمن صحح حمل المبادي على الموضوعات بأن قال: إن الله علم وقدرة، فلابد أن يريد المبدأ لا بشرط ومن حيث هو، وحينئذ فيصح الحمل.

انقسام آخر للحمل

ينقسم الحمل إلى: بتي وغير بتي باصطلاح الفلاسفة.

فالبتي ما كان الحمل فيه على موضوع محقق، إما فعلاً أو تقديراً، على وجه القضية الحقيقية.

وأما غير البتي فهو ما كان المحمول فيه على موضوع لا أفراد له، وكانت الأفراد ممتنعة التحقق، نظير قولك: شريك الباري غير موجود، فإن الموضوع وهو شريك الباري ليس له فرد يمكن تحققه، وأن نظر الفلاسفة هو الاتجاه إلى القضية الحقيقية التي لها أفراد أعم من أن تكون موجودة أو مقدرة، وإذا ما كان الموضوع ليس له أفراد كشريك الباري فنظرهم إلى عنوان القضية الحقيقية التي قد تكون لها أفراد خارجية ومقدرة وإن لم تكن لها أفراد خارجية في قبال القضايا التي لا أفراد لموضوعاتها، من قبيل قولك: شريك الباري ممتنع، والنقيضان لا يجتمعان، وليس نظر الفلاسفة هنا بل في كل بحوثهم النظر إلى القضية الخارجية، كقولك: أكرم كل من جاءك، وكل من كان في دارك احترمه، فإنه لا يتعلق

للفيلسوف غرض بهذه القضية، ولا يترتب عليها أثر فلسفي.

ولذا ترى أن مؤلفات الفلاسفة لم تتعرض إلى القضايا الخارجية ولا إلى القضية الشخصية، كقولك: زيد عالم أو قائم.

وكما أنهم لا يبحثون عن القضية الخارجية والشخصية، كذلك لا يبحثون أيضاً عن القضايا الطبيعية؛ حيث إن القضية الطبيعية بما هي طبيعية وكلية لا يتعلق لهم بها غرض، كما لا يتعلق لهم بالكلي بما هو كلي، وإنما هذه المباحث من شأن علماء الميزان والمناطقة.

انقسام ثالث

ينقسم الحمل باعتبار آخر إلى بسيط ومركب.

فالبسيط ما كان مفاد «هل» البسيطة، وليس المقصود من «هل» البسيطة في مقام الحمل إلّا كون المحمول عين الموضوع وجوداً وخارجاً، كقولك: الإنسان موجود، فإن الإنسان عين وجوده.

وأما الحمل المركب فما كان مفاده «هل» المركبة، وكان المحمول عارضاً على موضوعه، كقولك: الإنسان كاتب أو ضاحك.

وأن الحمل في «هل» البسيطة يفيد ثبوت الشيء لنفسه، ولا يفيد ثبوت شيء لشيء؛ إذ لا تعدد في المورد، ولا اثنينية ليكون من ثبوت شيء لشيء آخر.

ثم إن القضية إذا كانت على نحو «هل» البسيطة، وأن الهلية البسيطة إنما تدل على ثبوت شيء لا على ثبوت شيء لشيء حتى يقتضي وجوداً للماهية قبل وجودها.

ومن أضواء هذا البيان يتضح لك أنك إذا قلت: إن الماهية محققة وموجودة فإن ذلك لا يستلزم أن الماهية ثابتة خارجاً ومحققة من ناحية حمل الوجود عليها، وإنما في الحقيقة والواقع هو تحقق الماهية بعين تحقق الوجود.

ومن هنا يتضح لك أيضاً: أنه لا حاجة إلى ما أجاب به بعض الفلاسفة بتبديل عنوان الفرعية، وثبوت شيء لشيء بالاستلزام، وأنه في الحقيقة أن ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بعين هذا الثبوت لا بثبوت آخر، وأن ثبوت الوجود لعنوان الماهية يستدعي ثبوت الماهية بنفس هذا الثبوت من غير حاجة إلى ثبوت آخر.

ومن أضواء ما بيناه تعرف: أن هذا الجواب من بعضهم ليس دفعاً للإشكال، ولا جواباً عنه، وإنما هو في الحقيقة تسليم للإشكال واعتراف به.

وأن الحمل الأولي هو اتحاد في الماهية والمفهوم وإن اختلفا إجمالاً وتفصيلاً كالحد والمحدود.

وأما الشايع الصناعي فالميزان فيه هو الاتحاد في الوجود، والمتداول بين أرباب الفلسفة هو اعتبار الحمل الشايع الصناعي؛ لأن البحث عندهم عن الوجود وحيثيات الوجود وأطواره.

ومن هذه الناحية لا يهتمون إلى الحمل الأولي؛ حيث لا

يتعلق لهم غرض باتحاد المفاهيم واختلافها، وإنما يتعلق غرضهم بالوجود وأطواره وشؤونه، فيذكرون الحمل الأولي على وجه الاستطراد ورعاية لتقسيم الحمل وبيان اختلاف المعرف والمعرف، وإن كان الحمل الأولي الذاتي مهماً في نظر المناطقة وعلماء الميزان، وكان من المتواطي أيضاً عند الفلاسفة، ولكن المهم لهم هو الشايع الصناعي، ومن هنا قسموا الكلي إلى خمسة أقسام، وتعرضوا لمباحث المعرف واتحاده مع المعرف أو عدم الاتحاد، كالعرض العام والخاص، وأن الحمل الشايع الصناعي مما يقرب أصالة الوجود والوحدة دون أصالة الماهية؛ لأن الحمل الشايع الصناعي ميزان الثبوت والعينية.

واعلم أن حمل المواطاة عندهم ما كان مفاده التوافق، ويقع الحمل المتواطئ في الوجود والمشتقات والحمل الأولي.

وأما حمل «ذو هو» فكما عرفت منا فهو حمل المبادي على الموضوعات.

وأن النسبة بين المواطاة والاشتقاق هو التباين.

وأما النسبة بين المواطاة والحمل الأولي الذاتي فهو العموم المطلق، وبين المواطاة والشايع الصناعي كذلك، وأما بين الحمل الأولي والاشتقاقي فهو التباين، وبين الاشتقاقي والشايع الصناعي فهو التباين أيضاً، وأن إطلاق المشتق على نفس المبدأ، أو على

نفس المبدأ والذات كما حرره بعض الفلاسفة في مقام الانطباق، وأنه يشمل الموردين، فهو على نحو المسامحة؛ لأن المشتق على رأي هو اللابشرط، وعلى الرأي الآخر المبدأ بشرط النسبة، وعلى ما حررناه هو الذات بمرآتية الصفة والمبدأ اللابشرط.

وقد دفعوا إشكال عنوان الواحد بأخذ الذات في المشتق، فأجاب عنه الفيلسوف السبزواري بأن المشتق لا مانع من أن يراد به المبدأ، أو المبدأ مع الذات حتى يصح إطلاقه على عنوان الواحد، فإنه كلام عار عن الصناعة؛ إذ المشتق ليس له إلّا معنى واحد.

إلفات نظر

إن الهوهوية هي الحمل، وهي اسم مركب من هو هو، وكان علامة على الاتحاد، فعرف باللام.

وقد يراد بالحمل أوسع دائرة من الهوهوية وهو الاتحاد من جميع الجهات، أو من بعضها بناء على ما بيناه من أن مفاد الحمل في مصطلح عرف الفلاسفة أوسع دائرة من الهوهوية.

وإذا أطلق الفلاسفة حمل الذات فمقصودهم ليس صحة حمل بعض أجزاء الماهية على بعض أجزائها الأخر، نظير الجنس والفصل، فإنك إذا قلت: الإنسان، فتحمل الحيوان والناطق عليه، وهذا هو المراد من الحمل الذاتي، وليس المراد في اصطلاحهم حمل أجزاء الحد بعضها على بعض، كقولك: الحيوان ناطق، فإن النطق فصل، والحيوانية جنس، ولا يحمل الفصل على الجنس، أو بالعكس، وإنما حملهما على ماهية الإنسان.

والحمل ليس المراد منه حمل مصداق المحمول على مصداق الموضوع وإلّا كانت غير ضرورية، ولا تنطبق على سائر

القضايا، وهذا الحمل ليس من باب الحمل الشايع الصناعي، ولا الحمل الأولي الذاتي كما هو واضح.

وليس الحمل من باب حمل المفهوم على المفهوم؛ فإنه يختص بالحمل الأولي الذاتي، ولا يشمل الحمل الشايع الصناعي، وهو المتعارف في الفنون، ولا حمل مصداق المحمول على مفهوم الموضوع؛ لبطلان كل هذه الصور، فالمراد من الحمل في عقد الوضع وعقد الحمل: حمل مفهوم المحمول على مصداق الموضوع، أو حمل مفهوم المحمول على مفهوم الموضوع، كقولك: إن مفهوم الإنسان هو مفهوم الحيوان الناطق، وهذا يساوق الحمل الأولي الذاتي، وإن بينا على أن المهم للفيلسوف هو الحمل الشايع الصناعي، وقد ينطبق الحمل الشايع الصناعي على الحمل الأولي الذاتي باعتبار الوجود الذهني في عالم التصور.

فمثلاً: أن الوجود الحاصل من حيوان ناطق في الذهن محمول على وجود صورة الإنسان في عالم التصور والوجود الذهني، وبهذا المعنى يكون الحمل الأولي الذاتي من الشايع الصناعي.

ملاحظات على تلك المباحث

قد عرفت على أضواء ما تقدم: انقسام الحمل إلى الحمل الأولي، والشايع الصناعي، وحمل «هو هو»، وحمل «ذي هو»، والنسبة بينهما.

وقد عرفت أيضاً: أن الحمل باعتبار آخر ينقسم إلى حمل بتي، وغير بتي، والملحوظ في هذا التعبير في مصطلحاتهم هو أن عقد الوضع الذي يترتب عليه عقد الحمل تارة يكون مما لا وجود لأفراده، وتكون ممتنعة، كقولك: المعدوم لا وجود له، وأخرى وهو المتدوال في الحمل أن يكون عقد الوضع مما له أفراد محققة أو مقدرة، وهذا هو الذي تبتني عليه القضايا الحقيقية الملحوظة في العلوم، وإن كان قد يتعرض الفيلسوف للقضايا الخارجية والقضايا الطبيعية إلّا أن البحث عن القضية الطبيعية والخارجية بما هي خارجية وطبيعية لا يتعلق بهما غرض الفيلسوف في الفلسفة الأولى، بل في سائر أقسام الفلسفة.

ولذا كانت الأشكال الأربعة التي تبتني عليها فلسفة المشائين

مبنية على القضايا الحقيقية؛ لأنها هي التي تدور عليها الأشكال الأربعة، وإلّا فالقضايا الشرطية لا تفيد إلّا حكماً بالتلازم، ولا تفيد حكماً قانونياً بحيث إذا ضمت المقدمات الشرطية إلى الشرطية الأخرى تكون مما لا تقع نتائجها صحيحة واقعية، بل إنما النتيجة تقع فرضية، كما أن المقدمات فرضية، ولا تفيد الفيلسوف هذه الأشكال الفرضية والنتائج المقدرة من غير قانون كلي وقاعدة عامة.

واعلم أن الفلاسفة وإن تعرضوا للحمل الذاتي، والحمل «ذي هو»، ولكن المهم لهم في قواعدهم وصناعتهم هو الحمل الشايع الصناعي؛ لأن الفيلسوف يبحث عن الوجود وعوارضه وأطواره، ويبحث عن الماهية من حيث إنها من شؤون الوجود وعوارضه المتحدة معه خارجاً، ولا اثنينية بينهما، ولذا كان الحمل الأولي الذاتي والحمل بذي هو يقع استطرادياً في الحقيقة والواقع عندهم، وليس مقصودهم أصالة الماهية، كما عرفت مفصلاً عنها بما هو حمل أولي، أو حمل ذي هو، بل عند التأمل وإمعان النظر هنا أن الفيلسوف لا يبحث عن الحمل غير البتي، وإنما يبحث عن غير البتي بالعرض والاستطراد؛ حيث ليس عنايته في فرض حكم على فرض موضوع إلّا فرض قضية ذهنية لا واقعية لها حقيقة.

وبكلمة موجزة: أن الملحوظ للفيلسوف ما يقع في صراط فنه

ونتائج علمه، أما البحث عن الحمل بما هو هو، أو غير البتي، أو الحمل «ذي هو» فلا تبتني عليه القواعد الفلسفية والمهمة للفيلسوف، بل حتى لو قلنا: إن البحث عن الحمل الأولي والحمل ذي هو وغير البتي من شؤون الوجود وأطواره، ومن عوارضه والمحمولات عليه، فمع ذلك كله ليس مقصوداً له أولياً؛ إذ لا تترتب عليه قواعد الفن.

ولا تكون هذه الأمور مقدمة لنتائج فلسفية؛ لأنك عرفت منا مفصلاً أن المهم للفيلسوف وإن كان هو الفلسفة الظلية دون الفلسفة الأصلية وهي ذات واجب الوجود؛ لعدم تعلق قواعد الفن بذات الحق تعالى، ولا تكون قواعده موجبة للإحاطة به والمشاهدة له وإلّا فالمفروض أن البحث حول واجب الوجود مما لا يمكن الوصول إليه بهذه القواعد، ولكن مع هذا فالبحث حول الحمل غير البتي والحمل الأولي وذي هو لا أهمية له حتى في الفلسفة الظلية، وأن الفلاسفة عندما يستطرقون هذا الموضوع يتعرضون إلى حمل المحمول على الموضوع وأنه على نحوين:

الأول: أن يكون التساوي في الصدق والحمل الشايع، تقول: الإنسان ناطق، والإنسان مدرك، وأنه لابد أن يكون بين الموضوع والمحمول التساوي أو أعمية المحمول، فتقول: الإنسان ناطق، والناطق إنسان.

والثاني: قد يكون المحمول أوسع دائرة من الموضوع في الحمل الشايع الصناعي، وفي الحمل الأولي الذاتي، تقول: الإنسان حيوان وحساس ومتحرك بالإرادة، فترى نسبة المحمول إلى الموضوع نسبة الأعم والأخص، فالموضوع أخص من المحمول، والمحمول أعم منه.

ولا يتعرضون في هذا الفن في غالب الكتب والمؤلفات إلى حمل الأخص على الأعم، كما تقول: الحيوان إنسان، والجوهر حيوان؛ وذلك إما لعدم تعلق غرض لهم في هذا الحمل بحسب قواعدهم الحكمية والمسائل الفلسفية، وإما لأن حمل الأخص على الأعم مما لا يصح؛ حيث إن الأخص إذا كان محمولاً فلا ينطبق على الأعم.

ولكن عند التأمل أنه لا مانع في حمل الأخص على الأعم؛ لأنه ليس المقصود من حمل الأخص على الأعم هو اندراج الأعم تحت الأخص كما يأتي في الذهن ابتداء، ولا التساوي بينهما؛ إذ المفروض أن الموضوع هو الأعم، فكيف يكون المحمول بالقياس إلى الموضوع من الحمل الصحيح، ولكن لو تم الذي ذكرناه من التوجيه لعدم التعرض لهذا الحمل فيندفع أن حمل الأخص على الأعم لا يراد به إلاّ انطباق الأخص على حصة خاصة من الأعم، فإذا قال المتكلم: الحيوان إنسان، فيريد أن حصة من الحيوان هي

الإنسان، وهذا المعنى صحيح ولا إشكال فيه من هذه الجهة، ولكن لما كانت قواعد الفلسفة لا ترتبط بحمل الأخص على الأعم فلذا تركوا التعرض لهذا الحمل وتوجهت تحريراتهم إلى الحمل الشايع الصناعي من حمل الأعم على الأخص، أو حمل المساوي على المساوي، وما عدا ذلك سواء كان صحيحاً أو غير صحيح فلا يتعلق لهم غرض به.

ولعل ذكر الحمل الأولي من جهة عروض الماهية للوجود، ومن جهة معرفة المقابل بالمقابل إليه، فإن الأشياء قد تعرف بما يخالفها ويقابلها، وهذا المعنى الذي ذكرناه لا فرق فيه بين الفلسفة الإشراقية والمشائية.

ومن أضواء ما تقدم من المباحث فقد يكون الحمل صحيحاً ولكن حيث لا يتعلق غرض فلسفي به فلا يتعرض له الفيلسوف، ولذا ترى أن القضية الطبيعية والخارجية والشخصية والقضايا الشرطية المفيدة للتلازم بين جملة المقدم والتالي لا يهتم لها الفيلسوف في مباحثه، وإذا جاء بها فهو على وجه الاستطراد، وليست من أصول فلسفته وقواعد فنه، ولكن القضايا التي تفيد عنوان الحصص الخاصة والحصة التي هي توأم مع شيء آخر لا وجه لتركها وعدم التعرض لها، ولذا ترى أن بعض الفنون كعلم الأصول وقواعد الفقه وإن لم يكن القدماء من أرباب الفقه

والأصول متعرضين لها إلّا أنه في العصور المتأخرة كعصرنا وما تقدم عليه في الجملة قد تعرضوا للقضايا التي تفيد الحصص الخاصة، وجعلوا بحث الماهية مما تشمل هذه المباحث؛ لتعلق الغرض بها، خصوصاً مثل أبحاث الوجود الذي قد يكون البحث عنه على وجه الحصة الخاصة من الوجود، أو الحصة التوأم مع شيء آخر، نظير الوجود المنبسط المفارق للوجود المقيد واقعاً إذا لم يؤخذ على وجه التقييد والاشتراط.

وعند ذلك فيتعين ـ كما سيأتي في المباحث اللاحقة ـ اعتبار الوجود أو الماهية من حيث إنهما من الحصص المتقيدة واقعاً ببعض القيود، بحيث يكون التقييد على وجه التقيد لا على وجه الاشتراط والتقييد.

الواسطة

إن الواسطة تارة تكون ثبوتية، وثانياً عروضية، وثالثاً إثباتية.

والمعروف بين أرباب الفنون أن الواسطة العروضية ما كانت نسبة المحمول إلى الموضوع نسبة مجازية، وهذا بخلاف الواسطة في الثبوت، وعند ذلك فتكون النسبة بينهما التباين.

وأما الواسطة في الإثبات والعلم فهي أعم من الواسطة في العروض، وأن الوسائط الثبوتية قد لا تحمل على الشيء؛ لأنها جهة إيصال العلة إلى المعلول، فلا يترتب عليها الحمل، بخلاف الواسطة في العروض فإنه يصح الحمل فيها، غايته أن المحمول يعرض الموضوع بتوسط وجود أو مفهوم آخر.

هذه حقيقة العروض والإثبات والثبوت، وقد يكون العروض بالدقة والعقل ويكون عند ذاك من الوسائط الثبوتية العروضية، وإطلاق العروض عليه على نحو الدقة العقلية.

وأن الوسط الثبوتي لا يطابق الوسط في الإثبات، إلّا إذا كانت العلة طريقاً لإثبات الشيء فينطبق على الوسط الثبوتي الوسط

الإثباتي، والوجود واسطة في عروض الماهية له بناء على ما هو الرأي الصحيح من أصالة الوجود، وأما على الرأي من أصالة الماهية وأن الوجود اعتباري لا عينية له فقد نسب إلى بعضهم أن مناط الموجودية عندهم والموجود هو الصدق باتحاده بالمفهوم والماهية دون حقيقة الوجود.

وأن بعض القائلين بأصالة الماهية ذهب بتحقق الوجود بالخارج ولكن بعين تحقق الماهية تحققه، وأن الماهية واسطة في العروض للوجود لا واسطة في الثبوت؛ لأن الواسطة في الثبوت شأن الفاعل، وأن الماهية غير جاعلة وفاعلة للوجود، وأن الماهية لا تقع واسطة لتحقق الوجود؛ لأنها عارية عن حقيقة الوجود، وليست في الحقيقة والتأمل من الأوصاف الثبوتية ولا العروضية، بل في الواقع والدقة كما عرفت أنها أمر منتزع من مراتب الوجودات الإمكانية، وليس لها هوية حتى تكون من الوسائط الثبوتية والعروضية.

وهذا الذي ذكره بعض المتأخرين رداً على القول بأصالة الماهية فقد بينا سابقاً وأوضحنا أن هذا لا ينسب إلى أصاغر الطلبة في كل فن، فإنه بأول نظرة يرى العقل بطلان هذا الوجه من أصالة الماهية، وفيهم الفلاسفة النابغون، من فلاسفة الإشراق كالسيد الداماد، وصاحب حكمة الإشراق وأمثالهما.

فلابد أن يرجع كلامهم إلى ما بيناه من التقرر والثبوت للماهية إذا كانت الماهية شخصية، كما يظهر من تعبيرهم من أن الشيء إذا لم يتشخص لم يوجد، وبعين ما ذهب إليه القائلون بأصالة الوجود يترتب على القول بأصالة الماهية، بناء على وقوع التشكيك في الماهيات.

وأما أن يكون غرضهم من أصالة الماهية ليس هو عينية الماهية خارجاً، وإنما أرادوا من الأصالة ظهور آثارها بالوجود.

وأما قولهم: إنها محققة من حيث إضافتها للواجب، وأن هذه الإضافة إضافة اعتبارية لا تفيد عينية الماهية وخارجيتها، فليس غرضهم أن الوجود لا ثبوت له ولا عينية، بل غرضهم أن ما عدا الواجب من الوجودات الإمكانية هي اعتبارات بالقياس إلى واجب الوجود.

فالوجود عند الإشراقيين أمر عيني وخارجي، ولكن عند إضافته إلى الواجب حيث إنه صرف الربط والتعلق به تعالى عبروا عنه اعتبارياً.

والغرض من أصالة الماهية عندهم هو ظهور آثار الماهية وخواصها بتحقق الوجود، وعلى هذا التوجيه منا فلا يقع خلاف منهم بين الإشراقيين والمشائيين.

وسيأتي منا إن شاء الله تعالى توضيح الواسطة في الثبوت

والعروض في محله من العلل؛ لتحقق المناسبة هناك، وإن ذكر بعضهم بيان الفرق بين الوسائط هنا.

وأن الوسائط المبحوث عنها هنا والمراد منها أن الواسطة في الثبوت هي العلة، بخلاف الواسطة في الإثبات فإنها تفيد العلم لذي الواسطة، والوساطة في العروض هي التي توجب حمل شيء على شيء مجازاً، وليست هي على وجه العلية.

الأسئلة بـ «ما» ونحوها

إن الفلاسفة قد تعرضوا في المنطق وفي باب الماهيات إلى بيان أمور قد تعرضنا لها في المنطق، ونشير إليها في هذا البحث وفي الماهيات: أن استعلام الشيء على ثلاثة وجوه:

أولاً: مطلب «ما».

وثانياً: مطلب «هل».

وثالثاً: مطلب «لم».

وأن «ما» تأتي على نحوين:

النحو الأول: الشارحة للاسم باصطلاحهم، ويقصدون بذلك السؤال عن ماهية الشيء، دون «ما» اللفظية التي هي شأن اللغوي في التعاريف اللفظية.

النحو الثاني: «ما» الحقيقية، وهي التي يقع السؤال بها عن حقيقة الشيء وماهيته.

وقد عبر بعض الفلاسفة عن «ما» اللفظية بـ «ما» الشارحة الاسمية التي هي شرح للماهية.

ولاريب أن المتأمل في كلمات الفلاسفة ومؤلفاتهم يرى أن «ما» اللفظية ليست شارحة إلّا للمفهوم اللغوي، أما الشارحة للاسم في الاصطلاح فهي لبيان الماهية، وأما «ما» الحقيقية فهي الشارحة للشيء من حيث وجوده وماهيته.

ورابعاً: السؤال بـ «هل» البسيطة، وقد ذكروا أن «ما» الشارحة مقدمة على «هل» البسيطة؛ لأنه لابد أن يعرف المفهوم وماهية الشيء في مقام التعقل والتصور قبل تحقق الوجود، والسؤال بـ «هل» التي يراد بها السؤال عن وجود الشيء وحقيقته وأن «هل» البسيطة المعبرة بالسؤال عن وجود الشيء هي أسبق عندهم على «ما» الحقيقية، فإن الوجود بما هو أسبق عن السؤال بـ «ما» الحقيقية نظراً إلى أن «ما» الحقيقية ما وقع السؤال فيها عن ماهية الشيء ووجوده، فعنوان الماهية في الذهن أسبق من عالم الوجود، وإن جاز أن «ما» الحقيقية النظر فيها إلى حقيقة الشيء ووجوده لا إلى الماهية بما هي ماهية.

وإذا عبر عن «ما» الحقيقية بما بيناه يكون المؤدى هو مؤدى «هل» البسيطة، ويكون البحث مما يترتب عليه غاية فلسفية.

وأن الحكيم يبحث عن الحقائق والموجودات، وإذا لم تعتبر الماهية منتزعة عن حقيقة الوجود فإنه عند ذلك لا تستحق إطلاق لفظ الحقيقة عليها، وبعد ذلك كله يقع السؤال بـ «هل» المركبة،

وإنما كانت «هل» المركبة بعد ما تقدم؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، ويعبر عن «هل» بأنها بسيطة؛ لأن المعتبر هنا وجود الشيء، وأن الوجود المطلق هو الوجود الحقيقي.

وأما المركبة فالمقصود منها الوجود المقيد، نظير ثبوت الكتابة للإنسان.

والبحث عن «هل» البسيطة والمركبة لا يشمل البحث عن الوجود المنبسط من الحق تعالى، كما يأتي توضيحه في البحوث الآتية.

ثم إنه إذا طلب لمية الشيء، عبر عنه بـ «لم»، وهي على نحوين: «لم» في مقام الثبوت، و «لم» في مقام الإثبات.

وأنه قد يطلب بـ «أي وأين وكم وكيف ومتى»، وبـ «أي» يطلب معرفة الفصل في اصطلاحهم، و «أي» هذه في الحقيقة ترجع إلى «ما» الحقيقية، وأن شيئية النوع بفصله وصورته، فـ «أي» في الحقيقة هي ما رجعت إلى «ما» الحقيقية ولكن المنطقيين اصطلحوا للسؤال بها عن الفصل.

وأما «أي» العرضية فيؤول مؤداها إلى «هل» المركبة من ثبوت شي لشيء.

ويقع السؤال عن الكميات بـ «كم»، وعن الكيفيات بـ «كيف»، وعن الإضافات بـ «أين» و «متى» لحصول المناسبة في السؤال عن

المسؤول عنه.

وأما العقل الكلي فيقال له: هل هو؟ ولا يقال: أين هو، ومتى هو، ولا كم مقداره؟

وقد ذهب أرسطاطاليس إلى أن العقول المفارقة لا مادة لها ولا صورة، وهي مندكة في الحق تعالى، ولا ماهية لها، وليس غرض أرسطاطاليس إنكار الحدود عن عالم المجردات والنفوس الناطقة، وإلّا لكانت واجبة، وإنما غرضه عدم عروض الماهيات عليها.

وإجمالاً: أن ما تقدم من الأسئلة، بـ «ما وكم وكيف» ونحوها هو بيان السؤال عما توجهت إليه، ولما كانت المناسبات في كل مورد، جاؤوا بأسئلة تناسبها، من لفظ «ما وكم وكيف وأين».

وقد تعرض المنطقيون لهذه الأسئلة في علم المنطق، وإن كان المناسب التعرض لها هنا؛ لعمومها للجواهر والأعراض، من الكم والكيف والأين ونحوها، وبيان التعريف الماهوي والحقيقي الذي هو من خواص الفلسفة، وإنما يتعرض لها المنطقيون استطراداً.

وجميع هذه المباحث من شؤون الوجود وأطواره وعروضها للوجود من غير واسطة لا في الثبوت ولا في العروض، وإن كان بعض الفنون لا تدخل في مسائله الواسطة في العروض ولكن تدخل في محمولاته ومسائله الواسطة في الثبوت.

الحمل الدقيق

اعلم أن الحمل قد يطلق على معنى دقيق وليس بحمل ذاتي، ولا بحمل شايع صناعي، وإنما يعبر عنه الفلاسفة العرفاء بحمل الحقيقة، وهذا ليس من باب حمل مفهوم على مفهوم آخر، كما في الحمل الأولي الذاتي، ولا حمل مفهوم على مصداق، كما في الحمل الشايع الصناعي، فهو حمل أدق مما سبق، وهو حمل وجود على وجود، ومرتبة عالية على مرتبة نازلة أضعف منها، بل قد يجوز أن يكون الحمل من المرتبة الضعيفة إلى المرتبة القوية بالنظر إلى حقيقة الوجود، وهذا المعنى وإن لم يذكر في كلماتهم غالباً، لكن لابد منه في البحوث الفلسفية.

وعند التأمل يرى العقل أن هذا الحمل هو أشد حمل من الحمل الأولي الذاتي والشايع الصناعي.

فذلكة

إن الذات مع ذات أخرى مما لا يمكن أن يكونا شيئاً واحداً، وذلك خلف؛ لاتحاد الشيئين المختلفين، وصيرورتهما شيئاً واحداً، وأن الفناء في ذات الحق تعالى ليس من باب اتحاد وجود المعنى الحرفي بحقيقة ذلك المعنى الاسمي بكل معنى، فإنه يستحيل وحدة الموجود الرابط لحقيقة الوجود، وهو الله تعالى.

وكل حمل ذاتي وإن كان المعنى واحداً ولكن الاختلاف من حيث الإجمال والتفصيل، وهو الاتحاد في تمام الذات، وإنما يختلف من ناحية الجمع والتفريق، فالمحدود جمع للحد، والحد تفصيل له.

والفلاسفة هنا وإن حرروا أن الاختلاف في الحمل الأولي الذاتي بين الحد والمحدود اعتباري، ولكن ليس الغرض من عنوان الاعتبار هو أن لا واقعية له كاعتبار الملكية والرقية والزوجية ونحوها، بل اعتبار مطابق للواقع، وإذا عبر الفلاسفة بالاعتبار في بعض البحوث فليس الغرض الاعتبار المجرد الذي يعتبره العقلاء

لأجل نظام معاشهم، كالزوجية والرقية والحرية والملكية، بل اعتبارات تطابق الواقع كما صرحوا به في باب المقولات الإضافية، فالفوقية والتحتية من الإضافات التي يعبر عنها بالاعتبارية هي أمور واقعية ومقولية، ويكون الخارج ظرفاً لها، وإن لم يكن ظرفاً لوجودها.

وينقسم الحمل إلى الذاتي، وإلى الشايع الصناعي، وهو اتحاد مفهومين هوية، إما اتحاد في العين والخارج، وإما في الذهن، وقد يقع الحمل بالذات والعرض.

وأما الشيء إذا كان متصلاً وحدانياً فإن اتصاله لا يصحح حمل بعضه على بعض، كقولك: الخط الطويل منطبق على أطرافه؛ لأنه ليس فيه وحدة معتبرة مصححة للحمل، ولا ترى المغايرة في ذلك الشيء المتصل.

وأن حمل الذاتي هو حمل الذات على الذات إجمالاً وتفصيلاً، لا في الذاتيات مطلقاً، ولو في حمل أجزاء الذات على الذات.

مثلاً: الإنسان حيوان، فإن مفهوم الحيوان مغاير لمفهوم الإنسان بالضرورة، نحو تغاير مفهوم كل جزء لمفهوم كله، والحمل الأولي الذاتي غير قابل للتعليل؛ لأن الذاتي لا يعلل، فلا تقول: لم خلق المشمش مشمشاً، والعنب عنباً، والإنسان إنساناً؟ بخلاف

الحمل الشايع الصناعي كحمل العوارض على موضوعها، والعارض على العارض، فإن الجميع قابل للتعليل بلحاظ وجود الشيء وطرده للعدم.

التقابل

إن الكثرة مما تعرضها الغيرية، وهي على نحوين:

أما النحو الأول من الغيرية فهي الغيرية الذاتية، وأما النحو الثاني فهي الغيرية العرضية.

أما القسم الأول ـ وهي الغيرية الذاتية ـ فتعرف عندهم بما كان أحدهما دافعاً ومانعاً عن غيره، وهذا الدفع والمانعية هو بعين نفس الشيء، ومثاله الوجود والعدم فإن كل واحد منهما يكون رافعاً ودافعاً للآخر، وهذا القسم في مصطلح الفلاسفة هو التقابل.

وقد عرفوا التقابل بأنه امتناع الاجتماع في شيئين بمحل واحد على أن يكون ذلك في زمان واحد أيضاً، وأن يكون التمانع والتقابل من جهة واحدة، ويصطلحون على المحل الواحد هو عنوان الموضوع ولو في عالم التصور والعقل، وعنوان التقابل من جهة واحدة، وذلك لإخراج ما كان من جهتين أو أكثر.

وقيدوا التعريف أيضاً بوحدة الزمان؛ لأجل إخراج ما كان أحد الضدين ليس في زمان الضد الآخر.

ومن الواضح أنه إذا اختلفا زماناً ولم يكن أحدهما في زمان الآخر خرجا عن عالم التضاد.

ومن أضواء هذا البيان يتضح لك أن المثلين ليسا من التقابل في شيء وإن عده بعض الفلاسفة منه، فإن كل واحد من المثلين يدفع المثل الآخر بذاته ونفسه.

ويراد من الماهية في باب المثلين هي الماهية المشتركة بينهما، فالذات هي الماهية الجامعة لكل من المثلين، ولا يمكن أن يجتمع المثلان؛ لأن لازم ذلك تكرار الوجود الواحد، ولا تكرار في تجليه أصلاً، ولا في ظهور أسمائه.

وهذا البيان في الغيرية الذاتية.

وتوضيح البحث: أن مفهوم التقابل ومعناه أنك إذا قست شيئاً إلى شيء آخر فإما أن يكون أحد الشيئين غير الآخر، أو ليس كذلك، فإن كان أحدهما غير الآخر فإما أن يكونا من باب التماثل كسوادين وبياضين، أو ليسا من باب التماثل.

وغرض الفيلسوف هنا من المثلية هو الماهية والعنوان الشامل للأشياء المشتركة في النوع نظير أفراد الإنسان، وعنوان المثلية في مصطلح الفيلسوف شامل لعنوان المشابهة والمساواة والموازاة والتناسب من باب المماثلة في مقولة الكم والكيف والوضع والنسبة.

فإذا عرفت معنى المماثلة تعرف أن معنى التقابل لا يشمل عنوان المماثلة؛ لأن المتقابلين في مصطلح الفلاسفة هو المعنى المقابل للمثلين، فالتقابل بين الشيئين هما المختلفان في موضوع واحد وزمان واحد، ولابد أن يكون من جهة واحدة.

وبيانه: أن المختلفين بهذا التقييد يخرج به المتماثلان، وبقيد أن لا يجتمعان في موضوع واحد ومحل واحد يخرج المتغايران، وهما في الاصطلاح الشايع في الاستعمال بالمتخالفين، ومثاله الحلاوة والسواد ونحو ذلك؛ حيث إنهما يجتمعان في محل واحد، وقد اعتبروا وحدة المحل حتى في مثل السواد والبياض من المتضادين، ومثاله كسواد الحبشي وبياض الرومي؛ حيث إنهما يجتمعان في محل، وذلك هو الوجود النوعي.

واعتبروا وحدة الحمل ليدخل التقابل من المتضايفين كالأبوة والبنوة حيث يمكن أن يجتمعا في محل واحد، نظير زيد إذا كان أباً لعمرو، وولداً لخالد.

وأما القسم الثاني فهي الغيرية التي هي غير ذاتية، وهي التي في الاصطلاح يعبر عنها بالمتخالفين، ومثاله الحلاوة والسواد في الفحم والسكر.

تقسيم التقابل

المتقابلان إما أن يكون أحدهما بالقياس إلى الآخر عدماً، أو لا يكون من باب العدم.

النحو الأول إما أن يكون موضوعاً وذلك الموضوع قابل لحالتين كالبصر والعمى، وهذا التقابل هو تقابل العدم والملكة، أو لا يكون هناك موضوع فيكون التقابل من باب السلب والإيجاب.

وفي اصطلاح الفلاسفة يعبر عنه تقابل النقيضين في قبال تقابل العدم والملكة؛ حيث انهما ليسا من تقابل النقيضين.

وأما على النحو الثاني فإما أن لا يعقل أحدهما إلاّ مع الآخر نظير الفوقية والتحتية، وهذا هو تقابل التضاد.

ثم إن النقيضين من لوازمهما أن لا يصدقا معاً، ولا يرتفعا معاً، وأن لابد من وقوع أحدهما وارتفاع الآخر، ومآل التناقض أن يرجع إلى قضية منفصلة حقيقية إما بتحقق الإيجاب، أو بتحقق السلب فتصدق إحدى القضيتين وتكذب الأخرى، وأن التناقض جار أيضاً في المعاني الأفرادية، نظير قولك: زيد إنسان، وزيد لا إنسان، وأن

التناقض الأفرادي راجع إلى «هل» البسيطة، وإلى وجود الشيء وعدمه، ومآل ذلك إلى هليتين بسيطتين في طرف النفي والإثبات من الوجود والعدم.

وكذلك أن هذا المعنى جار أيضاً في «هل» المركبة، مثاله كالقيام المضاف إلى خالد وعدم قيامه.

وينحل كل من النفي والإثبات إلى «هل» المركبة، وأن العدم والملكة ليس العدم فيه عدماً محضاً، بل هو عدم مقيد ومضاف إلى شيء، لا مطلقاً، بخلاف السلب والإيجاب فإن كلاًّ منهما يطرد الآخر بذاته، وأن العدم في مورد السلب والإيجاب اعتبار ذهني وانتزاع عقلي، وليس له تحقق في الخارج، ولا عينية وإلّا لخرج عن عالم الذهن إلى الخارج.

وأن العدم والملكة ليس العدم فيه عدماً محضاً، وإلّا لكان من باب السلب والإيجاب، بل هو عدم مقيد ومضاف إلى عنوان الوجود، ومن هنا كان له حظ من الوجود.

وفي الواقع أن تقابل العدم والملكة من باب تقابل شيئين موجودين، وأمرين متحققين، وليس من قبيل الوجود والعدم كالسلب والإيجاب.

ومن أضواء هذا البيان يتضح لك أن ليس بين السلب والإيجاب واسطة، وأن كون النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان من

أول الأوليات ما لم يكن الشخص سوفسطائياً ينكر البديهيات الأولية ويوقع الشك حتى في وجود نفسه.

تقسيم لتقابل العدم والملكة

إن تقابل العدم والملكة قد يقيد بالوقت والزمان على نحو أن يكون العدم في زمان الملكة، وفي اصطلاح الفلاسفة يعبر عنه بالتقابل المشهوري.

وعلى هذا فالأمرد من الإنسان قبل أوان البلوغ ليس من العدم والملكة، نظير فقد العقرب للبصر فإنه ليس بعمى.

دفع شبهة

أورد بعضهم على تقابل التضايف أن التضايف أحد أقسام التقابل من الأربعة؛ لأن مطلق التقابل من أقسام التضايف، فإن المتقابلين هما المتضايفان، وعلى هذا فيكون عدم التضايف من أقسام التقابل، ويكون من قبيل جعل الشيء قسيماً لقسمه، واللازم باطل.

ودفعه: بأن مفهوم التقابل من مصاديق عنوان التضايف، وأما مصداق التضايف فهو من أقسام التقابل ومن مصاديقه، فإن القسم

من التضايف هو مفهوم التقابل، وأما القسم منه هو المصداق له، فيختلفان مفهوماً ومصداقاً، وهذا غير بعيد، فإن كثيراً ما يكون المفهوم الذهني فرداً للمقابل، وذلك نظير مفهوم الجزئي الذي هو فرد للكلي، وهو مقابل له في عالم المفهوم، وذلك يقع باعتبارين، فباعتبار مقسم، وباعتبار آخر قسم منه.

نعم، لو كان الأمر باعتبار واحد لتم الإشكال، وأما إذا كان باعتبارين فلا موضوعية للإشكال.

واعلم أن المتضايفين لابد وأن يكون بينهما التكافؤ بالقوة والفعلية؛ وإلّا لخرجا عن حقيقة التضايف.

تعريف المتضادين

اختلفت كلمات الفلاسفة في تعريف المتضادين، فقد عرفه بعضهم بأنهما الأمران الوجوديان، بنحو لا يجتمعان في محل واحد، ولا في زمان واحد، ولا في جهة واحدة، وهذا هو المعروف من الفلاسفة الأقدمين، ولازم هذا التعريف أنه يجوز التضاد بين الجواهر، وأن تزيد أيضاً أطراف التضاد عن اثنين.

ولما فهم المشاؤون خطأ هذا التعريف قيدوه بقيود أخر وعرفوه بأنه الأمران الوجوديان غير المتضايفين، المتعاقبان على موضوع واحد، ويكونان داخلين تحت جنس قريب، وأن بينهما غاية الخلاف.

وعلى هذا التعريف ينحصر التضاد في نوعين آخرين من الأعراض داخلين تحت جنس قريب وبينهما غاية الخلاف، ويمتنع وقوع التضاد بين أزيد من طرفين.

وبيانه: أن كل مفهوم وماهية تباين المفهوم والماهية الأخرى، ولكن هذا خارج عن التضاد وإن كان هذا المعنى ينافي غيره ولا

يطابقه، ونظير ذلك الأنواع في حالة انطباقها ووجودها حيث لا ينطبق أحد النوعين على النوع الآخر لا بحسب المفهوم ولا بحسب الخارج.

ومن الواضح أن هذا المعنى ليس من عناوين التضاد، ولا من المتضادين، وأن حقيقة التضاد هو التقابل بين شيئين وجوديين بحيث يكون كل واحد منهما طارداً للآخر بماهيته، وآبياً عن الاجتماع معه وجوداً وخارجاً، وأن يقعا في محل واحد وإلّا لخرجا عن عنوان التضاد.

ومن أضواء ذلك يتضح لك أن لا تضاد في الجواهر، وعلى هذا فلابد أن يكون بين المتضادين أمر ثالث وراءهما يعرضان عليه، وهو المراد به الموضوع الذي يرد عليه المتضادان.

وعلى هذا فيختص التضاد بالعرضين الواردين على موضوع واحد، وعليه فلا تضاد في الجواهر، وكذلك أيضاً لا تضاد بين الأجناس العالية من المقولات؛ لأن الأكثر من واحد منهما يجتمع في محل واحد، نظير الكم والكيف وبقية الأعراض فإنها تجتمع في جوهر واحد وهو الجسم.

فالتضاد يقع في نوعين تحت جنس قريب من المقولات العرضية دون الجواهر، وذلك نظير السواد والبياض، وكالجبن والتهور من الكيفيات النفسانية، وأن حقيقة التضاد تقتضي تمام

المخالفة بين المتضادين، ولما كان التضاد بين الشيئين يقتضي المخالفة التامة بينهما فلا تضاد بين الجواهر؛ حيث إن الأنواع الجوهرية لا يتحقق فيها أمر نسبي بين الطرفين.

وأيضاً لا تضاد بين ما يقع بين السواد والبياض من بقية الألوان نظير الحمرة والصفرة ونحوهما، فإنها ليست من التضاد، وهكذا كل ما يقع بين الجبن والتهور من الصفات فلا يعتبر فيها التضاد، بل إن هذه من مراتب أحد المتضادين.

وثانياً: أن التضاد وغيره لا يقع إلّا بين أمرين لا ثالث بينهما؛ لأن التقابل نسبة واحدة ولا تقع النسبة الواحدة بأكثر من طرفين، فيجري في غير التضاد من العدم والملكة والتضايف والسلب والإيجاب، وإذا تعددت النسبة فلكل نسبة بين طرفيها تضاد أو عدم وملكة أو تضايف آخر أو سلب وإيجاب.

ويؤكد ما حررناه ما صرح به صدر المتألهين في أسفاره في هذا البحث حيث قربه بأحسن وجه وأكده بأحسن بيان.

قال في الأسفار: ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد أن ضد الواحد واحد؛ لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر، فإذا كان الشيء وحدانياً وله أضداد فإما أن تكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة، فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحدة

فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد، وقد فرض له أضداد.

وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة، بل هو كالإنسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد، ويضاد البارد من حيث هو حار، ويضاد كثيراً من الأشياء؛ لاشتماله على أضدادها، فالتضاد الحقيقي إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض، ولكل واحد من الطرفين ضد واحد، أما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض، انتهى كلامه[1].

وليس ما صرح به من البرهان منحصر في التضاد، بل غرضه هو الأعم من التضاد وغيره، من الملكة والسلب والإيجاب والتضايف، وإذا جرى البرهان في التضاد جرى في سائر المتقابلين.

ولابد في المتضادين أن يردا على واحد بالخصوص، ولا يردا على واحد بالعموم؛ لعدم التنافي في الضدين بين الموضوعين، وإن اتحدا نوعاً أو جنساً.

١ـ الحكمة المتعالية ٢ : ١١٠، تحت عنوان: وهم وتنبيه.

أضواء على تلك المباحث

إن التقابل مقول بالتشكيك، وأقوى مراحله السلب والإيجاب؛ لأن المنافي للشيء رفعه، أو ما يستلزم رفعه كما هو محرر في بحث التناقض في علم الميزان، وأن المنافاة بين تقابل السلب والإيجاب هي المنافاة الذاتية، وأما في غير السلب والإيجاب فالمنافاة تبعية، وأن التقابل كما عرفت على أنحاء من السلب والإيجاب والعدم والملكة والتضاد والتضايف.

أما السلب والإيجاب فمعناه سلب المحمول عن الموضوع، تقول: زيد ليس بعالم.

ومن الواضح أن معنى السلب والإيجاب لا يرجع إلى ثبوت النفي للموضوع، وإلّا لخرجت القضية عن السالبة وصارت معدولة المحمول، وهي ما يراد بها ثبوت النفي للموضوع لا سلب المحمول عن موضوعه، وعليه فتكون القضية موجبة معدولة، لا سالبة محصلة.

ثم إن السلب في كل قضية ليس أمراً عينياً خارجياً، بل هو

أمر اعتباري عقلي ينتزعه العقل من القضية في عالم الذهن.

وثانياً: أن تقابل العدم والملكة لما لم يكن سلباً محضاً فله نصيب من الوجود، وليس كالسلب والإيجاب في أنه أمر اعتباري وانتزاع عقلي، فله نحو من الوجود ومرتبة من التحقق.

وعلى هذا البيان تكون النسبة في العدم والملكة تنتزع من أمر ثابت خارجي، وتقع موجودة لوجود منشأ انتزاعها، نظير المقولة الإضافية كالفوقية والتحتية من أنها أمور واقعية ثابتة.

والمراد بتقابل العدم والملكة هما الأمران اللذان يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، وأن الأمر العدمي ليس مطلق العدم، بل هو العدم وسلب الوجود عما من شأنه أن يتصف به الموضوع.

وبعبارة أوضح: أن العدم والملكة هو سلب وجود عن القابل للاتصاف بذلك الوجود، ويطلق في الإصطلاح على الشخصي وعلى النوع ثانياً، وعلى الجنس ثالثاً، فإن فقدان البصر عن الأكمه بمعنى أنه من شأن جنسه، وأما فقدان اللحية وعدمها مثلاً عند أكوس اللحية فإنه من شأن الشخص نفسه، وإذا أطلق العدم والملكة فقد يراد به المعنى العام، وهو المشهور بين الفلاسفة على وجه العموم من غير تخصيص بمورد خاص، ولا بوقت مخصوص، وهذا الإطلاق أوسع دائرة مما له اختصاص بشخص خاص، أو

بوقت مخصوص، وهذا هو الشائع فيما بينهم.

الثالث: تقابل التضاد، وقد عرفت أنهما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد، ولا في محل واحد، وأنه يطلق على الضد الحقيقي إذا كان بين الضدين غاية البعد، وكانا تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض، ويطلق على ما لم يكن فيه غاية البعد مسامحة ومجازاً، كما عرفت، نظير الحمرة، وهذا هو التضاد المشهوري في الاصطلاح، والأول هو المصطلح عليه عند الفلاسفة.

الرابع: التضايف، كما عرفت حقيقته، وهو يشترك مع سائر التقابلات في عنوان التخالف والتغاير، ويختص بما تقدم ذكره من البيان.

إلفات نظر

اعلم أنه يشترط في تقابل القضايا وتناقضها وحدات ثمان معروفة في علم الميزان، ويعبرون عنها بباب التناقض، ولابد أن يضاف إلى تلك الوحدات وحدة الحمل، وإن أهملها الكثير من المنطقيين في كتبهم.

والتناقض المصطلح في علم الميزان هو أخص من محل البحث هنا من تقابل السلب والإيجاب؛ لأن تقابل السلب والإيجاب يقع في المفردات وفي القضايا، تقول: الأبيض واللاأبيض في المفردات، وتقول: زيد أبيض وزيد ليس بأبيض في المركبات والقضايا.

وأن تقابل السلب والإيجاب لا يشترط فيه وجود الموضوع، ولا يعتبر فيه وحدة المحل، فيصدق السلب مع وجود الموضوع وعدمه، ومع وحدة المحل وعدمها، ولا يستدعي هذا التقابل وجود الموضوع خارجاً، ولا اعتبار وحدة المحل واقعاً كما في الهيولى، ولذا كان موضوع السلب والإيجاب في باب المتناقضات لا تحقق

له خارجاً، وإنما تحققه في الذهن فقط، نظير ذلك في القضايا المعقولة فلا تحقق لها إلّا في عالم الذهن.

وقد عرفت مما حررنا أن التماثل لا يعد من التقابل، كما هو التحقيق؛ حيث إن التماثل هو الاتحاد في الماهية، والاختلاف بينهما في ظرف غير الماهية، وعليه فليسا من التقابل؛ لأن التقابل هو ما يقتضي التخالف في الماهية.

وقد حرر في الأسفار في وجه الحصر: أن المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر، أو لا، والأول إن اعتبر نسبته إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم وملكة، وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وإيجاب، والثاني إن لم يعقل كل منهما إلّا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان، وإلّا فهما المتضادان، انتهى[1].

وأن التقابل ينحصر في الوجود الخارجي دون الذهني؛ لأنه مجمع الأضداد والمعاني المتخالفة.

١ـ الحكمة المتعالية ٢ : ١٠٠ ، فصل ٥ ، في التقابل.

التماثل

إن التماثل قد يدرج في الهوهوية، وقد يدرج في الغيرية بلحاظين، والثاني سياق أهل الكلام، فيقولون: الغيران أو الاثنان، إما متفقان في الماهية ولوازمها فهما المثلان، أو لا، فإن أمكن اجتماعهما في محل واحد فهما الخلافان، أو لا فهما الضدان.

ويجوز على بعض الوجوه أن تقول: زيد وعمرو في مقام الإنسانية، وكذلك الإنسان فرس وجمل في مقام الحيوانية، ويقاس على ذلك سائر أقسام الهوهوية.

المحتويات